LA DIALÉCTICA

Seguido de Anexos

EDICIONES
DOSCUADRADOS

LA DIALÉCTICA

Seguido de Anexos

RAMÓN VALLS PLANA

Traducción de
VV.AA.

Revisión de
2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados
Diseño interior y maquetación: 2Cuadrados
Traducción: VV.AA.
Revisión y corrección de la traducción: 2Cuadrados

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.
Nuestro contacto:
info@doscuadrados.com

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición
Mayo de 2023

Índice

La dialéctica, un debate histórico (1981) – Valls Plana

Introducción 5
I. El nacimiento de la dialéctica 9
II. La fuga de la dialéctica desde el lenguaje al pensamiento 21
III. Y del pensamiento a Dios 37
IV. De nuevo, la dialéctica como engaño 43
V. La razón dialéctica 53
VI. La dialéctica de la realidad 81
VII. Dialéctica de la naturaleza, dialéctica del hombre 95
VIII. Antidialéctica moderna 107
Conclusión: El regreso de la dialéctica al lenguaje 113
Bibliografía 116

Anexos

En torno a la cuestión de la dialéctica (1915) – Lenin 117
Polémica en el Frente filosófico (1964) 123
El núcleo racional de la dialéctica hegeliana (1972) – Zhang Shiying 133
El círculo concreto-abstracto-concreto (1962) – Cesare Luporini 159
La tarea de Engels en el *Anti-Dühring* (1964) – Manuel Sacristán 173
¿Qué es el pensamiento? (2017) – Rubén Zardoya 195
Dialéctica (2000) – Pablo López Álvarez 205
Loa a la dialéctica (1932) – Bertolt Brecht 210

La dialéctica, un debate histórico (1981)

Valls Plana

La palabra *dialéctica* mueve todavía guerras. Cosa que no debe extrañar porque ya el oscuro Heráclito, a quien muchos consideran el primer dialéctico, pensaba que la guerra es el padre de todas las cosas. Desde entonces han pasado veinticinco siglos y todavía hay dialécticos y antidialécticos en filosofía... y en política. Por ello, interesa dilucidar el vocablo. Conviene saber qué se esconde tras una palabra que es, a la vez, un tecnicismo filosófico y un latiguillo de la retórica política. Es ya tan inevitable y tediosa como el «*yo diría*» o el «*a nivel de*».

Este uso múltiple de la dialéctica dificulta mucho establecer hoy, para este término, un significado único. Son muchos los que renuncian a ello y afirman simplemente que se trata de una voz con varios significados. Sin embargo, el autor de estas páginas opina que del repaso histórico del tema se desprende una conclusión que podemos anticipar, a saber, que los variados usos de esta palabra retienen siempre un fondo común, muy genérico ciertamente, pero muy resistente al desgaste y que permite innumerables variaciones. Este fondo común consiste en dos elementos que siempre se conjugan cuando se habla de *dialéctica*: movimiento y negación. Según ello, calificamos de dialéctico *todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación*. Este significado primario funciona generalmente como adjetivo y sirve entonces para calificar realidades que, vistas desde otros ángulos, pueden ser muy heterogéneas. Podemos decir de una persona que es un buen dialéctico, podemos sostener que la historia o la realidad social son dialécticas o, también, que lo son una acción o un movimiento. En todos los casos pensamos en algo que se vale de la negación para avanzar, para cambiar, para moverse. Es claro, sin embargo, que puede tratarse de cosas, movimientos o negaciones muy distintas entre sí.

De este uso adjetivo de la palabra, pasamos fácilmente a convertirla en sustantivo y se la puede incluso enfatizar con una mayúscula y el correspondiente artículo: *la Dialéctica*. Se entiende entonces que se habla de una teoría generalizadora que afirma para todo, o por lo menos para campos

muy amplios de la realidad, su carácter intrínsecamente móvil o cambiante en virtud de algún tipo de negación.

Por último, cobra especial importancia un uso adjetivo de esta palabra cuando se une a *método*. Al hablar de *método dialéctico* no pensamos tanto en alguna cosa que se mueve por negación, cuanto en *un estilo o modo de pensar las cosas que, o bien procede él mismo mediante negaciones, o bien se acerca a las cosas para comprenderlas valiéndose de la suposición de que son dialécticas en sí mismas.* Una suposición, en este último caso, que no se atreve a presentarse como primera afirmación sobre las cosas, quizá para prevenir la acusación de dogmatismo, pero abriga la convicción de que el carácter dialéctico del objeto estudiado, por ejemplo la sociedad o un fragmento de ella, se hará patente a lo largo de la investigación.

Esta primera aproximación al significado de la palabra que nos ocupa, ha de servirnos para introducir claridad y orden en un tema embrollado. Una segunda consideración, que ayudará seguramente al lector, es que las controversias actuales en torno a la dialéctica se refieren sobre todo a dos nombres a los que cabe calificar de dialécticos por excelencia: Hegel y Marx. Por ello precisamente, los que toman posiciones antidialécticas suelen ser a la vez antihegelianos o antimarxianos. Se advierte en seguida que la polémica antihegeliana suele ser más filosófica o académica, mientras la polvareda en torno a la dialéctica marxista se levanta, más ordinariamente, en el terreno de la política. Este panorama global es, sin embargo, bastante inexacto. También la discusión acerca de la dialéctica hegeliana presenta aspectos políticos, nada menos que la justificación o reprobación en bloque del Estado o de sus formas totalitarias. Por su lado, la discusión en torno a la dialéctica de Marx también toma frecuentemente una fuerte coloración teórica, incluso académica, a pesar de surgir en el campo de la práctica política o de la lucha revolucionaria. En todo caso es claro que hoy, cuando se habla de dialéctica, se piensa automáticamente en Hegel y Marx, pero sería un error creer que ellos son los únicos dialécticos de la historia. Una personalidad como la de Fichte, por ejemplo, tiene también méritos suficientes para ser considerado archidialéctico.

Cabe pensar, de todas maneras, que si Marx no hubiera existido y no mantuviese una presencia muy enérgica en nuestro mundo, tampoco existiría el interés de los editores para publicar este libro y para empujar al

autor a escribirlo. Serían muy pocos, probablemente, los autores potenciales, capaces de sentir curiosidad por este asunto. A lo sumo, el debate estaría confinado a la seriedad o al bizantinismo de la filosofía mal llamada *pura*.

Una tercera consideración previa, todavía. Con todos los riesgos de la simplificación, los antidialécticos actuales se pueden reunir en dos grupos bastante bien delimitados: cientifistas y diferencialistas. Todos ellos coinciden en mirar la dialéctica como funesto error, tanto en la teoría como por sus consecuencias prácticas. Según los antidialécticos, tanto las teorías de Hegel como las de Marx resultan justificadoras de los mesianismos que se empeñan en salvarnos contra nuestra voluntad. Tantas violencias para uncirnos al carro siempre victorioso de la historia buscan su justificación en la dialéctica, que mejor sería acabar con ella.

Dialéctica se hace entonces sinónimo de comodín teórico, justificador de opresiones muy presentes ejercidas en nombre de futuras libertades que no son sólidamente predecibles. Cierto que ambos grupos de antidialécticos engloban a gentes muy variadas, pero se pueden juntar en uno a los que primero se llamaron neopositivistas después lógicos o analistas y más recientemente metodólogos o filósofos de la ciencia. Entre los cientifistas, un autor que frecuentemente ha servido como punto de referencia y a veces como bandera contra la dialéctica, es Popper. Argumento destacado de este grupo es que las concepciones dialécticas no se ajustan a los modelos de auténtico saber científico ni a las exigencias de la lógica. El segundo grupo de antidialécticos, el de los diferencialistas, tiene también un nombre para aglutinarlos, Nietzsche. Estos ven en la dialéctica a la doctrina con que culmina la desdichada historia platónico-cristiana de Occidente. Una concepción propia de esclavos resentidos que se esfuerzan por asfixiar a las fuerzas auténticamente creadoras. Estas fuerzas son siempre espontáneas y diferenciadoras, pero los dialécticos quieren igualarlo todo, es decir, aplastarlo. La dialéctica, dicen, reduce la diferencia a negación de una supuesta unidad original a la que todo acaba por volver. Nietzsche aparte, hay que considerar a Gilles Deleuze como el animador actual de este grupo de antidialécticos que se complacen especialmente en los panfletos contra el todo y contra el Estado sin más.

Al fin de estas páginas, cuando hayamos terminado la exposición, obligadamente elemental, de las doctrinas dialécticas, volveremos sobre

estas objeciones, que ahora solamente apuntamos, para que el lector tenga una primera visión del conjunto del tema.

A propósito del término logos

Prescindiendo del hecho de que los pitagóricos no establecen diferencia entre *logos* y *epos*, al punto de que a extractos del «sagrado discurso» le dan también el título de «palabras áureas», es probable que, si los sagrados discursos preexistían, el uso introducido per ellos de la palabra logos, como título de un conjunto de preceptos y doctrinas, haya influido en Heráclito que intentaba formular, él también —en el lenguaje oracular de Apolo y de la Sibila (B 92 y 93) como Parménides por boca de la diosa—, una especie de «sagrado discurso» para depositar en el templo de Artemisa

Estas consideraciones pueden vincularse con la problemática recientemente suscitada por Mlle. Ramnoux (op. Cit. 1959, cap. VIII-IX: «*La parole et le silence*») sobre la función de la palabra y especialmente sobra la relación entre el vocabulario, las categorías, los esquemas de pensamiento heraclítico y el ambiente de las corporaciones religiosas y culturales, conservadoras de las fórmulas rituales de la iniciación, de las leyendas, de la interpretación de los oráculos, de los cantos, etc., que tienen todos en común el deber de trabajar con la palabra (*logos*). Con estas corporaciones de «expertos en las artes de la palabra», revestidas algunas de un carácter sagrado y otras de un alto concepto de misión, la filosofía naciente tendría una solidaridad y un intercambio de influencias: ellas ofrecen ya la presencia del *logos* como término cargado de sentido original, si no de doctrina. Con la preexistente problemática de la palabra, precisamente Ramnoux pone en relación, además del fragmento 1, todos los otros fragmentos heraclíticos donde figuran el logos, el *legein*, los problemas del nombre, del oráculo, de la mentira: y después de este examen, concluye que, aun cuando se puede proponer alguna traducción aceptable de la palabra logos (Como *leçon* en francés), es mejor mantener el término griego para conservar la amplitud de su significado y la aureola de su misterio.

«*Heráclito*» R. Mondolfo

I. El nacimiento de la dialéctica

Recordemos el milagro que todavía nos enorgullece. La filosofía occidental, nuestro propio pensamiento, nace en las costas orientales del mar Egeo, en las colonias griegas de Asia menor, en el siglo VI a. C. Colonias prósperas por su comercio marítimo, donde convergen las necesidades prácticas de la navegación y el comercio con la oportunidad de adquirir los conocimientos astronómicos y matemáticos de los babilonios y de los egipcios.

Era necesario orientarse en el mar y para ello era preciso saber mirar al cielo y estar familiarizado con las estrellas. Era necesario anticiparse a una mala cosecha almacenando grano y resultaba muy útil prever una buena cosecha para alquilar almazaras a bajo precio. Era necesario saber contar y medir, era necesario, en fin, saber observar bien las cosas para consignar la observación en breves palabras. Todo eso, se nos cuenta, sabía hacer Tales de Mileto, primer filósofo y uno de los sabios de Grecia. Así nace el filosofar como actividad diferenciada consistente en *decir lo que la cosa es*. Casi nada, tarea para siglos. Pero ya los primeros, todos los que llamamos presocráticos, fueron exigentes. Querían un decir ajustado a la realidad, claro y apropiado, bello por ceñirse al cuerpo de la cosa. Querían un mirar sin fantasías supersticiosas, limpio de temores imaginarios, pero no sin poesía. Así fue el alba de la filosofía griega y el nacimiento de nuestra propia vida intelectual.

Por ello, todo el que se adentra en los fragmentos majestuosos de aquella filosofía ya no deja de amarlos. Excitan tanto el pensamiento como la fantasía, porque en ellos filosofía y poesía son todavía lo mismo. Hegel describirá, siglos adelante, los sentimientos de todos los estudiosos de la filosofía griega al decir que «si nos fuese lícito sentir alguna nostalgia, sería la de no haber vivido en aquella tierra y en aquel tiempo».

Pues bien, dejando de lado a Tales, de quien solamente conservamos noticias indirectas, he aquí el texto, (que podemos considerar como el texto fundacional de la filosofía), de su discípulo Anaximandro:

> «De allí mismo de donde las cosas brotan, allí encuentran también su destrucción, conforme a la ley. Pues

ellas se pagan mutuamente expiación y penitencia por su injusticia, conforme a la ordenación del tiempo.»

Un texto brevísimo que nos describe con solemnidad el nacimiento y la muerte de todas las cosas «de los cielos todos y los mundos dentro de ellos», según Simplicio. Notemos, para nuestro objeto, que el texto esboza dos movimientos. Uno, el ciclo nacimiento-muerte, como movimiento de generación y corrupción. Surgen las cosas desde lo indeterminado (*ápeiron*) como matriz universal a la que regresan. El otro movimiento es el de la retribución o justo pago entre las cosas determinadas. Ambos movimientos no se relacionan de manera explícita en el texto, pero se sugiere que el primero se lleva a cabo mediante el segundo. En otras palabras, la acción mutua entre las cosas es la ejecutora de una necesidad superior, la del nacer y el perecer desde el fondo indeterminado de la naturaleza y hacia él. Ambos movimientos, por otra parte, se describen con palabras tomadas de la vida ciudadana, ley u obligación, pago de deudas o de culpas, como si las primeras palabras de que se dispone para hablar de la naturaleza sean precisamente términos tomados de la vida ciudadana. Una vida ordenada por un código o ley y unos valores que deben prevalecer. Jaeger ha mostrado bien que surge así la idea de una necesidad o ley que rige los sucesos naturales. Tal necesidad se concibe bajo la imagen del ordenamiento jurídico de la *polis* y se debe descartar toda interpretación mística del texto. Señalemos, por último, la aparición del tiempo al final del fragmento: Esta primera contemplación de la totalidad de la naturaleza la ve como movimiento cíclico y no como algo inmóvil. El transcurso del tiempo, por su parte, no es un simple pasar, mecánicamente determinado como el tiempo de los relojes, sino que el latido temporal ejecuta una ley superior, un ritmo de nacimiento y destrucción que es culpa y justicia.

¿Qué tiene que ver este texto con la dialéctica? Tiene que ver, ante todo, por esta concepción movilista de la naturaleza que en seguida veremos, reproducida y desarrollada, en Heráclito. Interesa además a nuestro asunto porque se insinúa que las cosas se empujan unas a otras *oponiéndose*. Se marca una oposición primera entre fondo indeterminado y cosas concretas, pero se marca sobre todo una oposición entre injusticia y ley. En toda oposición, cabe decir, los términos que se oponen son, cada uno, la negación del otro.

Dialéctica, por tanto, *in nuce* en el primer texto de la filosofía occidental porque en él se preludia la concepción de Heráclito. Así, por lo menos, lo interpretarán dialécticos posteriores, mientras los antidialécticos verán ahí, como en Heráclito, un movimiento cíclico, un eterno retorno que no cabe calificar de dialéctico.

En Heráclito de Efeso (s. v a. C.) se puede observar con más claridad la movilidad y la negatividad que hemos sentado como características de la dialéctica. Es bien sabido que «el oscuro», como le llamaron los antiguos, decía que «todo pasa» y que «la guerra es el padre de todas las cosas». Conviene advertir, respecto de la primera afirmación, que un fragmento muy citado dice que, según Heráclito, «no es posible bajar dos veces al mismo río porque los que descienden se sumergen en aguas siempre distintas en su fluir incesante». Pero en otro fragmento, menos citado, se lee igualmente que, «bajamos y no bajamos al mismo río, somos y no somos». Esto es importante, porque significa que Heráclito no era heracliteano, es decir, no sostenía, como algunos manuales le hacen decir, que el incesante fluir de las cosas destruye continua y enteramente su identidad. No es el mismo río, pero lo es; es y no es, somos y no somos. Heráclito veía a las cosas permanecer cambiando y cambiar permaneciendo.

Demasiadas exposiciones escolares de la oposición histórica entre las figuras de Heráclito y Parménides han esquematizado abusivamente sus doctrinas. Estamos acostumbrados a leer que Parménides, del que pronto hablaremos, pensó la pura identidad. Todo es una sola cosa, habría dicho, igual siempre a sí misma, sin ningún género de cambio. Heráclito, por el contrario, habría sostenido que cada cosa deja de ser en el mismo instante en que nace, nada permanece, toda el agua se nos escapa entre los dedos y nosotros mismos con ella.

Para echarse a llorar, desde luego. Si la doctrina de Heráclito hubiese sido verdaderamente ésta, se comprendería bien que la tradición nos lo pinte como filósofo llorón. Pero las lágrimas de Heráclito podrían tener otras razones. Sabemos que deploraba la estupidez de los asnos, que prefieren la paja al oro, y sabemos también que sus ojos contemplaban fascinados las llamas nunca quietas.

Debemos insistir en que aquel heraclitanismo de manual, si alguien lo sostuvo, no fue Heráclito sino Cratilo, su discípulo, maestro a su vez de Platón.

De Cratilo se cuenta que, muy consecuentemente con su doctrina, enmudeció. En efecto, si todo pasa y nada permanece, no es posible hablar de ello, porque el lenguaje retiene un significado. Si todo pasa, cuando lo decimos ha dejado ya de ser. Por ello, Cratilo se limitaba a señalar las cosas con el dedo, pero sin dejarlo quieto. Su índice se movía para seguir así el ritmo del fluir universal.

Heráclito, sin embargo, es más complejo. Ve bien que la segunda vez que nos bañamos en el río, es el mismo y no es el mismo. No se puede separar una parte cambiante de otra permanente. Él modo de permanecer del río es precisamente su fluir. Esa es la gran dificultad, porque nuestro lenguaje y pensamiento separan y fijan. Heráclito coge el toro por los cuernos y nos propone no simplificar la cuestión reduciéndola a uno de sus extremos: permanencia o desaparición. Generaliza audazmente y proclama: somos y no somos.

Estamos, parece, en el ámbito de pensamiento más dilatado. Hablamos ya, no de esto o de aquello, sino de todo. Todo pasa. Colocados en esta totalización, se nos hace preciso afirmar que «lo uno es en todas las cosas», que «de todas las cosas brota lo uno y de lo uno, todo». Tenemos aquí unas tesis que darán trabajo a los dialécticos modernos, pero ahora conviene atender al parecido de esta concepción con la de Anaximandro. La pluralidad de cosas brota de la unidad y a ella regresa, pero esta unidad se concibe ahora más determinadamente como fuego y como *logos* que lo gobierna todo. El fuego parece sustituir al *ápeiron* y el *logos* ocupa el lugar de la obligación que todo lo rige. No obstante, vemos todavía en Heráclito cómo las imágenes conductoras del pensamiento sobre la naturaleza siguen siendo civiles, cuando dice que «el fuego se cambia recíprocamente con el todo y el todo con el fuego, como el *oro con las mercancías y las mercancías con el oro*». Igualmente se excluyen las visiones míticas del mundo cuando se dice que «este cosmos, el mismo para todos los seres, (obsérvese, cosmos único, totalidad última) no ha sido hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno viviente».

La palabra *viviente* es clave en toda esta concepción del universo. El principio eterno de todas las cosas, origen y final de todo el proceso cíclico es algo viviente. Por ello, vive toda la naturaleza. Desde aquí podemos comprender ahora la segunda tesis de Heráclito, mencionada al principio de

esta exposición, es decir, que la guerra es el padre de todas las cosas. Heráclito concibe, en expresión netamente dialéctica, que «la justicia es discordia» y que «todo sucede por la discordia». Es probable que estos textos aludan a Anaximandro. Según ellos, todo se mueve porque todo vive y todo vive porque todo encierra la discordia o la guerra dentro de sí. Guerra que reside en el principio mismo de las cosas, ya que «el dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; cambia como el fuego». Pero la discordia es también armonía y los que desean que la guerra desaparezca no saben lo que quieren. En resumen, la identidad se mantiene en el cambio porque todo es, original y radicalmente, unidad de contrarios, todo es su propio sí y su propio no.

ANAXIMANDRO, DISCÍPULO DE TALES

A. De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxíades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron [indefinido o infinito], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.

B. Anaximandro, pues, es discípulo de Tales. Anaximandro, hijo de Praxíades, milesio: [...] éste dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron, habiendo sido el primero en emplear este nombre de principio material (Además de esto dijo que el movimiento en el que resulta que nacen los cielos era eterno).

C. [...] Anaximandro, que fue compañero de Tales, dijo que el ápeiron contenía toda la causa del nacimiento y destrucción del mundo.

Fragmentos de Anaximandro de Mileto

Aunque ello sea anticiparnos mucho, no nos puede resultar sorprendente que Hegel, el dialéctico por excelencia, incorporara a sus escritos, como afirmaciones propias, todas las proposiciones conocidas de Heráclito. En Heráclito se encuentra, parece, una concepción dialéctica universal que podemos llamar objetiva porque se refiere a las cosas mismas,

en oposición a la dialéctica subjetiva que veremos en seguida en Zenón de Elea. Sin embargo, antes de abandonar a Heráclito, conviene destacar dos puntos. El primero es que, a pesar de la indudable objetividad de su dialéctica, el principio que todo lo gobierna y que físicamente se caracteriza como fuego, se denomina también *logos*. Una voz que significa tanto palabra o discurso como razón. En Heráclito, concretamente, su significado prevalente es el de medida o proporción. Este significado nos ilumina más su concepción de la unidad de los contrarios. Los contrarios son armónicos porque están bien medidos o proporcionados.

De ahí resulta que el hombre sólo puede decir lo que las cosas son, si capta ese logos interno a ellas, la buena dosificación de los contrarios. Igualmente se iluminan estas expresiones enigmáticas, tan propias de Heráclito, que juntan lo opuesto: «día y noche son la misma cosa».

En segundo lugar, advirtamos desde ahora algo cuyo alcance deberá verse solamente al fin de estas páginas. La concepción de Heráclito, tan admirada por Hegel, presenta, sin embargo, una característica que parece distanciarla netamente de la concepción hegeliana. Los dos nos dicen que el todo dibuja un círculo, pero Heráclito ve un círculo de eterna repetición, mientras Hegel verá un fin absoluto del proceso. En otras palabras, la dialéctica heraclítea no acaba absolutamente en una síntesis definitiva o en una reconciliación final, como parece acabar la hegeliana.

* * *

Parménides parece ser el pensador antidialéctico por excelencia entre los presocráticos. Se presenta como el más opuesto a la concepción de Heráclito, en cuanto afirma, del modo más tajante y sencillo, que sólo lo ente es. Eso es, según Parménides, lo único pensable y lo único decible, en rigor. Pues hablar del no-ser es otorgarle existencia, cosa absurda. Es más, la locución que pretenda hablar del no-ser ni tan siquiera es locución porque carece de significado. Es un ruido que suena a lenguaje porque retiene su forma. La alusión a Heráclito es muy probable en cuanto Parménides excluye toda contrariedad, especialmente en el ser. Aquel «somos y no somos» que aparecía en Heráclito, no cabe en la cabeza de Parménides.

Sobre esta convicción fundamental de que sólo el ser se puede decir y pensar, se levanta la impresionante mole del parmenidismo, el ser es siempre, ha sido siempre y siempre será igual a sí mismo. Ningún cambio es concebible. El movimiento no se puede pensar ni decir.

Si bien esta concepción, rígida y solemne como ninguna, parece extremadamente sencilla y su fuerza lógica incontestable, se impone sin embargo una observación simétrica a la que hicimos a propósito de Heráclito. Si a éste no es posible atribuirle un movilismo puro que excluya toda identidad o permanencia, tampoco resulta fácil interpretar *todos* los fragmentos conservados de Parménides viendo solamente en ellos la identidad inmóvil del ser. En efecto, si el parmenidismo fuese realmente el pensamiento-límite del inmovilismo absolutamente absoluto, resultaría que al poema de Parménides le sobran palabras. Esa verdad bien redonda de la que habla Parménides habría que decirla de una vez por todas con una sola palabra: es. Pero si el discurso se alarga y multiplica, si el ser se opone al no-ser aunque sólo sea para negar en seguida la oposición, si al ser se le encuentran *varios* atributos tales como inmutable, eterno o redondo, si a la vía de la verdad hay que añadirle, sea como sea, la vía de la opinión, la cosa ya no resulta tan sencilla como parecía de entrada. Al fin y al cabo un griego difícilmente podía desprestigiar del todo a los ojos y a los oídos; los ojos ven *muchas* cosas, los oídos oyen *muchas* palabras. Siempre la palabra se hace dis-*curso*, movimiento que transita de un atribulo a otro, de una forma de saber a otra. La unidad pura se sostiene tan poco como la pura multiplicidad. Por ello, el discurso que niega el movimiento se vuelve tan contradictorio y destructor del lenguaje como el que niega la identidad y la permanencia. Ambos son discursos que se refutan a sí mismos, porque dicen lo contrario de lo que hacen en el acto mismo de hablar.

Por ello seguramente, el archidialéctico de Occidente colocaba siempre en sus lecciones universitarias a Heráclito detrás de Parménides, violentando la cronología. Según el modo de hablar de Hegel hay que decir que Heráclito es la verdad de Parménides, es decir, el poema de Parménides se refuta a sí mismo. Mientras se escribe, supera dialécticamente, su propio pensamiento de arranque, lo niega. Pero también lo conserva, porque tan necesario es decir y pensar que el ser es, como decir y pensar que no es. En resumen, el ser es transcurriendo. Parménides, si habla un rato, acaba heracliteano. Por eso

Zenón, a su modo, también callaba. Los discursos de los dos gigantes luchando en torno al ser, acaban ambos, en sus discípulos, en el silencio.

* * *

Pero los griegos eran animales parlanchines y no se contentaron con ello. Antes de seguir adelante, conviene, sin embargo, detenerse un momento para reflexionar. Hemos visto lo más clásico de la concepción dialéctica de la realidad en los orígenes del pensamiento occidental. Esta mirada no es ociosa porque sigue siendo verdad que para entendernos a nosotros mismos hemos de entender a los griegos. Por ello, la única nostalgia disculpable para un hombre tan deseoso de ser contemporáneo de su propio tiempo como Hegel, era la pena por no haber convivido con ellos, por no haberlos visto y oído sentados tal vez en la plaza mayor de Elea, pensativos, con una chispa de ironía socarrona en los ojos, mientras Zenón, discípulo de Parménides, preguntaba:

—Vamos a ver, Diógenes. Tú que dices. Si Aquiles el de los pies ligeros, corre detrás de una tortuga, ¿la alcanzará o no?

Zenón no afirma nada, sabe que el lenguaje esconde trampas, quizás es todo él una trampa. Pero entre el afirmar y el callar está el preguntar, cosa menos comprometida, desde luego.

Todos miran a Diógenes, expectantes. Este no se apresura a responder. Nosotros quizá nos precipitaríamos ingenuamente, pero los griegos estaban ya aprendiendo que las cosas no son tan sencillas como aparecen a simple vista. Pero, al fin, Diógenes responde, fiándose de sus propios ojos que tantas veces le habían mostrado que los rápidos alcanzan a los lentos.

—Desde luego, Zenón. Creo que la alcanzará.

Zenón ensancha ahora su sonrisa y pasea la mirada, ya triunfante, por los ojos de sus conciudadanos eleatas.

No lo tomemos nosotros a broma. La escena, un tanto arreglada pero verídica, es el nacimiento de lo que cabe llamar dialéctica en su sentido más cercano a la palabra misma. La confrontación de dos *logoi*. La dialéctica en el lenguaje... y en el pensamiento. Para diferenciarla de la concepción de Heráclito, la llamaremos dialéctica subjetiva. Tenemos ahora que seguir el diálogo para descubrir su secreto.

Desde el momento en que Diógenes, o quien sea, quizá nosotros mismos, ha respondido a Zenón que sí, que la tortuga será alcanzada por Aquiles, Zenón piensa que ya tiene al adversario en el cepo. En efecto, ahora puede Zenón seguir preguntando, siempre a partir de la afirmación adelantada por Diógenes. Zenón, siempre preguntando, le obligará a explicitar consecuencias lógicas de su propia afirmación, es decir, le obligará a ser coherente consigo mismo. Veamos.

—Así pues, Diógenes, si Aquiles ha de alcanzar a la tortuga, antes de que lo consiga deberá pasar necesariamente por el punto donde se hallaba la tortuga cuando Aquiles empezó a correr. Como sea que ha transcurrido un tiempo, la tortuga ya no está allí. ¿Te parece?

Podemos imaginar que Zenón, mientras tanto, dibujaba en el polvo de la plaza, con la punta de su báculo, a los dos corredores y marcaba los puntos en que ambos se hallaban en el momento de la partida y ahora. Los dos puntos se han aproximado, pero no coinciden.

—Sí, desde luego... Claro.

—Bien. Diógenes—proseguía Zenón—, pero entonces resulta que en un tercer momento, Aquiles pasará por el lugar que la tortuga ocupaba en el segundo. Pero ella ya está un poco más adelante. Tampoco la alcanza, por tanto, en este tercer momento.

—Tampoco —susurra débilmente Diógenes, porque en su desconcierto todavía piensa lógicamente.

—Luego, amigo Diógenes —prosigue triunfante Zenón, coreado ahora por las risas de los ciudadanos libres de Elea— resulta que Aquiles *nunca* alcanzará a la tortuga. Para hacerlo, tendría que pasar *siempre* por el punto donde la tortuga ha pasado ya. Cuando Aquiles llega allí, no encuentra a la tortuga, porque ésta, ha avanzado algo durante el tiempo que Aquiles invierte para ir llegando.

Este razonamiento, notémoslo, es el primero que Zenón le obligó a hacer a Diógenes y es repetible indefinidamente. Pero Zenón ahora corta.

—Luego —remata Zenón— dices ahora lo contrario de lo que dijiste al comienzo de nuestra conversación. Te contradices a ti mismo, ya que como habrás advertido, yo no he afirmado nada, me he limitado a preguntar. Eres tú quien ha dicho primeramente que Aquiles daría alcance a la tortuga, para

acabar diciendo que no la alcanzará nunca y esto *siendo consecuente con tu primera afirmación*.

Esta conversación ocurría en el siglo V a. C. y todavía levanta controversia. Se trata de algo gravísimo. Parece un juego pero es un peligro tremendo. Los buenos ciudadanos de Elea quizá rieron un rato mientras Diógenes callaba, pero al poco rato callaron todos, meditabundos. ¿Era la destrucción del lenguaje?

Resultaba que, primero, el movimiento no es pensable ni decible. El discurso que lo afirma no se sostiene, se destruye a sí mismo si se prosigue.

Pero, segundo, el movimiento lo ven nuestros ojos. ¿Habrá que pensar entonces que el discurso no puede concordar con nuestros sentidos? Terrible esquizofrenia, locura que puede liquidar a la débil especie humana y su difícil libertad en la *polis*. Lo que los ojos nos muestran, bajo la esplendente luz egea, no es verdad, es irracional. ¿El pensamiento, la palabra, son enemigas de los sentidos? Ya la pregunta resulta insoportable.

Tercero, se acaba de inventar un arma terrible. Un armamento verbal inmediatamente utilizable en la asamblea pública. La convivencia del griego se fundaba en la palabra, no en la fuerza, pero ahora se acaba de descubrir una terrible fuerza en las palabras. Un procedimiento para sumir al adversario en el desconcierto (*aporía*), para hacerlo enmudecer. Ello se conseguía, además, sin arriesgar mucho en el juego. No era preciso afirmar, sólo preguntar.

Hay que insistir en la trascendencia del invento porque durante muchos siglos se llamó dialéctica a eso y sólo a eso. Notemos cómo Zenón ha preguntado a Diógenes y éste ha afirmado su propia opinión (A), sacada según parece de lo que sus ojos ven. Zenón ha seguido preguntando y Diógenes ha contestado B como consecuencia *lógicamente necesaria* de A. Por el mismo procedimiento ha obligado a Diógenes a deducir C, D, etc., hasta llegar a una consecuencia N que resulta igual a no-A. El discurso ha regresado, por tanto, a su punto de partida, destruyéndolo. Se ha inventado lo que después se llamará argumentación *ad hominem* porque uno de los interlocutores no aporta argumentos propios a la discusión, sino que se limita a argumentar aceptando hipotéticamente la afirmación del adversario. Se ha inventado igualmente la argumentación *ad absurdum* porque lo dicho por el adversario, por poco que se desarrolle conduce al disparate, es insostenible.

Quizá lo más grave de la inocentada de Zenón está en la segunda de las consecuencias que hemos apuntado, es decir, en la oposición entre pensamiento-lenguaje (logos) por un lado y sentidos por el otro. Véase que si tal cosa se acepta se abre entonces una alternativa igualmente fatal: o darse a la vida de los sentidos emborrachándose con su luz, pero amortiguando la luz del discurso claro y bien ordenado, o bien fugarse a la luz celeste de la inteligencia esforzándose en la construcción de un discurso coherente en sí mismo, pero abominando al mismo tiempo del engaño de los sentidos. Si alguien no quería dejarse prender por ninguna de las dos astas del toro, como correspondía a quien siguiese fiel al espíritu que había alumbrado la filosofía jonia, debía lidiar el toro de la primera consecuencia que hemos reseñado, es decir, era preciso hacer pensable el movimiento. Si es necesario amar por igual a los sentidos y a la palabra inteligente, sin dejarse partir por el tajo del hacha parmenídea, es necesario decir y pensar el movimiento que nuestros ojos ven. En otras palabras, los griegos han visto pronto que no es verdad la ingenuidad de Diógenes, la que tantos ingenuos no pensantes repiten todavía en nuestros días: que el movimiento se demuestra andando. No, no. Andando se muestra el movimiento. Para demostrarlo no basta indicarlo, hay que pensarlo, y para ello se necesita un aparato conceptual. Ese era el reto y Grecia lo aceptó. La lidia del toro soltado por Zenón corrió su primera suerte hasta Aristóteles. Para que el lector de este libro no sufra demasiado, podemos adelantarle un poco el futuro: que el espacio sea divisible (potencia) en infinitos puntos, no quiere decir que conste (acto) de infinitos puntos. El argumento de Zenón presupone que Aquiles debe recorrer una serie actualmente infinita de puntos. El autor no sabe si el lector se tranquilizará mucho con esta solución, pero en todo caso fue la que se dio durante siglos. Surgió con ella una teoría, un pensamiento generalizado en torno a dos conceptos, potencia y acto que mejor o peor permitió pensar y decir que las cosas cambian.

Para nuestro tema, sin embargo, conviene seguir el hilo de lo que hemos descrito como tercera consecuencia de aquel diálogo. En efecto, cuando en Atenas la *polis* griega alcanza su esplendor, la necesidad de moverse con soltura en la asamblea engendra una nueva profesión que traerá cola. Unos tipos inteligentes e interesados que profesionalizaron la técnica del hablar bien, de ganarse a los tontos y hacer polvo a los oponentes sin comprometerse

mucho a sí mismos. Son los sofistas, importadores en Atenas del invento de Zenón y explotadores de la patente.

II: La fuga de la dialéctica desde el lenguaje al pensamiento

La naturaleza de este escrito nos obligará a pasar aprisa por el movimiento sofista, tradicionalmente execrado, hoy reivindicado. Con razón reivindicado, porque el sofista era ciertamente un personaje inteligente que llevó la discusión a donde estaba el problema: en la cultura de la *polis*, en su *ethos* o elenco de actitudes prácticas que definían la superior conducta del ciudadano libre frente al esclavo y también frente al bárbaro persa. El sofista vio claro que el poder en la civilización reside en las palabras, que el discurso si no crea el poder por lo menos lo cosecha, lo agavilla y lo convierte en utilizable. Descubría, por tanto, el sofista, el valor bélico del discurso, su fuerza, no sólo para construir la ciudad sino también para desbaratar a los enemigos. Era, pues, irremediable hacer uso, y abuso, de la dialéctica de Zenón; enseñarla a los dorados jóvenes atenienses con vocación política, pasando el recibo del colegio a los padres, naturalmente.

> «La palabra es gran dominadora que, con un cuerpo pequeñísimo e invisible, realiza cosas divinas. Con la palabra se fundan ciudades, se construyen puertos, se manda el ejército, se gobierna el Estado» (Gorgias).

Hasta qué punto la técnica destructiva de Zenón vino a ser usual, podemos verlo en el diálogo socrático. Sócrates era sofista disidente por practicar la enseñanza gratuita y por temer que sus amados jóvenes atenienses tomasen el rábano por las hojas si se les enseñaba convincentemente que todo es posible para el que habla bien. No parece que Sócrates despreciara en absoluto el poder destructor del discurso inteligente, ya que proclama, con orgullosa humildad, que sólo sabe no saber nada, resultado escéptico al que no se llega sin hacer un uso crítico, consecuente hasta el final, del pensamiento. Pero los jóvenes todo lo entienden mal, podían adoptar un elegante cinismo y darse a la buena vida sin más (Alcibíades) o podían usar el discurso para vender cualquier cosa por los barrios.

El lector puede estudiar el modo de argumentar de Sócrates en los diálogos de Platón y verá cómo pervive allí la dialéctica de Zenón. Se le hará

así más comprensible que tantos diálogos de Platón, para desesperación de dogmáticos, no resuelvan el problema que plantean. No desembocan en una afirmación tajante, no resuelven, porque disuelven las opiniones, los saberes que parecen sólidos y se revelan infundados al poco rato de hablar siguiendo el hilo del asunto. Véase por ejemplo el «sublime ético» que representa aquel pasaje del Gorgias en que éste, tenazmente interrogado por Sócrates, llega a aquel punto al que la dialéctica de Zenón acaba irremediablemente por conducir: N = no A.

> «Me parece Gorgias que ahora no dices en absoluto cosas consecuentes ni concordes con lo que al principio decías...»

Y éste es un punto muy peligroso en la discusión porque puede derivar hacia un espectáculo bochornoso. Sócrates explica allí que el interlocutor acorralado de esta manera, enfrentado a su propia incoherencia, se irrita. Se siente agredido y pasa a la agresión. Sócrates, sin embargo, ama tanto el refutar como el ser refutado. Ser convencido de error lo tiene como un favor, como una liberación. Damos ahí con la presuposición ética de todo diálogo que lo sea, la disposición a ser refutado. No es tanto amor a la verdad, porque no la hay todavía, como autenticidad o veracidad. Tal presuposición ética deben hacerla ambos dialogantes por igual, porque, de lo contrario, cuando el diálogo desemboque en el descubrimiento de la incoherencia de cualquiera de los hablantes, su única continuación posible consiste en el garrotazo, lo que los escolásticos llamaron después el «*argumentum baculinum*». En otros términos, donde la razón acaba comienza la fuerza bruta. Y la razón acaba, está ya acabada, cuando uno dice:

—Puedes decir lo que quieras que no me sacarás de aquí.

La suerte está echada de antemano. Si uno no está dispuesto a renunciar a su incoherencia, buscará propinar la cicuta al adversario que, sólo con sus interrogantes, la ha puesto de manifiesto.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron de la que nacen los cielos todos y el mundo dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento de las cosas

existentes y en ellos se convierten al perecer «según la necesidad»; «pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo», describiéndolo así en términos bastante poéticos.

... Este dijo que el principio material de las cosas existentes era alguna naturaleza del ápeiron, del cual nacen los cielos y el mundo dentro de ellos. Esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos. Habla del tiempo, como si el nacimiento, la existencia y la destrucción estuvieran limitados. (Habla de Tiempo...)

Del cual dice que los cielos están separados y, en general, todos los mundos que son *ápeirous* [innumerables]. Declaró que la destrucción, y mucho antes el nacimiento, acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente.

Fragmentos de Anaximandro de Mileto

Con todo ello, quedan abiertos dos caminos netamente diferenciados para el futuro del invento de Zenón. La dialéctica destructiva puede ser usada simplemente para confundir (aporía) y aprovecharse consecuentemente del desconcierto del adversario para venderle lo que sea, para dominarlo. Será éste el camino que se llamará sofistería y será unánimemente execrado por Sócrates, Platón y Aristóteles. Tras ellos, prácticamente todo el mundo, hasta nuestros días, llama sofista al palabrero enredón. Pero es posible un segundo uso de la dialéctica y se convierte entonces en instrumento de liberación. Es entonces una técnica pedagógica para liberar a los jóvenes del fárrago de las opiniones. Saberes quizá muy prestigiosos, saberes quizás incluso verdaderos, ya que puede haber opiniones verdaderas, como advirtió Platón, pero en cualquier caso saberes infundados, fugaces como esclavos indóciles. La dialéctica de Zenón se eleva así a técnica de purificación, a medio para desbrozar el camino hacia la *episteme* o ciencia. Queda ahora tematizada la actitud que ya estaba presente en la filosofía desde su nacimiento: buscar un saber no efímero, un saber que sabe su fundamento, un suelo firme para una cultura que era preciso amar. Se trataba de asentar bien aquel modo de vida ático, liberador de la libertad del ciudadano, ajeno por instinto a la tiranía, sea ésta la del déspota o la del demagogo.

Esta segunda vía de la dialéctica de Zenón es lo que se llamó dialéctica socrática y fue transformada por Platón. En su forma socrática, no parece ir más allá del vaciamiento del sujeto, de la destrucción de las opiniones. Su resultado más próximo es escéptico y el escepticismo presenta siempre ambigüedad, puede vivirse como cínico descaro o como comienzo de la sabiduría. Hacia este segundo fin se orientó Platón. Su dialéctica no acabará ya en la sabia ignorancia, sino en la idea, es decir, en la auténtica realidad según él pensaba. A esta dialéctica transformada la llamó *dianoia*, saber discursivo.

Probablemente estaba anticipada en la inducción socrática, en busca del concepto o definición de virtud. Consiste en un pasar de hipótesis en hipótesis, como hacía la matemática de aquel tiempo. Por ejemplo, valentía supone virtud, virtud supone acción, etc. En cualquier caso, Platón no busca un saber frío o neutro, sin valor ético, sino que se mueve impulsado por un amor ardoroso e indigente hacia la verdad que solamente descansa en el saber intuitivo (*noesis*), súbito e instantáneo de la idea. Este saber nos ha de hacer justos y capaces de regir con justicia la ciudad.

Es conveniente pararse a considerar las enormes consecuencias, no todas positivas, pero tampoco enteramente negativas, de esta transformación platónica de la dialéctica.

En primer lugar, se trata de un movimiento intelectual impregnado de fuerza negadora, de valor crítico. Las hipótesis sucesivas a través de las que progresa el movimiento son puntos de apoyo provisionales para seguir el avance. Son como el andamio que se destruye después de construido, porque en él no reside la solidez que se busca en el edificio. Tal solidez o firmeza, característica dominante de la *episteme* frente a la *doxa*, se encuentra únicamente en la *noesis*, es decir, cuando el tránsito dialéctico a través de las hipótesis acaba en la intuición del principio an-hipotético. Este principio ya no descansa en otro supuesto, es sólido en sí mismo y por sí mismo. Es realidad suprema, visible sola mente con los ojos del alma, objeto inteligible y no sensible. Platón llamó a eso idea (aspecto, lo que se da a ver) y se debe evitar el considerarlo como algo meramente mental, que reside en la cabeza. Es, por el contrario, lo real por antonomasia. Algo que el alma ve, que se graba en ella, pero que es antes un *quid* objetivo, es el aspecto verdadero de las cosas,

el que capta la inteligencia en oposición a los aspectos engañosos que captan los sentidos.

Pero, en segundo lugar, aquí reside la vertiente peligrosa del platonismo. Parece que Platón sucumbe a lo que hemos anotado como segunda consecuencia de la conversación de Zenón con Diógenes. Platón trata de asegurar un saber firme como fundamento de la vida ciudadana. No puede admitir que todas las palabras valgan igual, es decir, nada. Debe haber palabras portadoras de verdad firme y ésta no parece que pueda hallarse en la realidad siempre cambiante que nos ofrecen los sentidos. Este es el modo de pensar de Platón y tiene buenas razones para pensar así. Si no hay palabra verdadera, no hay valor firme, no hay justicia e injusticia, lo mismo da matar a Sócrates o no matarlo. Y eso sí que no puede ser.

Su razonamiento le lleva a la idea como realidad firme y permanente, pero ¿no traiciona a Grecia cuando más cree servirla? La contemplación de las ideas ¿no conlleva un desprecio de la mirada que los ojos de carne dirigen a las cosas de este mundo a plena luz del sol? Tentación de fuga desde el mundo sensible, para refugiarse en un mundo de ideas puras que emparenta a Platón con el pitagorismo y con el parmenidismo.

Que el peligro es real y que Platón no es tonto, se muestra en el famoso pasaje de la caverna, cuando leemos que el liberado del reino de las sombras no deseará volver a ellas porque «creerá que vive ya en las islas de los bienaventurados».

Estrechamente relacionado con ello, hay que señalar en tercer lugar que en Platón se da un corrimiento del centro de gravedad de la filosofía desde el lenguaje hacia la intelección pura. Quizá la inducción socrática había ya iniciado este camino al criticar y destruir las palabras para hallar el concepto. Es interesante ver cómo Platón define todavía la verdad como «un *decir* que es aquello que es», un decir el ente. Con ello se concibe el lenguaje como el lugar de la verdad. Pero el camino de ascenso hacia las ideas ya no se describe como un discurso verbal o discusión (*dia-logos*) sino como un avanzar a través de pensamientos (*dia-noia*).

En cuarto lugar, tenemos que reparar en otro uso que Platón va a hacer del invento de Zenón. Se trata del argumento cumbre contra Protágoras, tal como lo desarrolla en el Teeteto. Argumento destinado a desbaratar a los sofistas en general y que el mismo Platón califica de sutil. Consiste

sencillamente en darse cuenta de lo siguiente: Quien niega que se dé una forma de conocimiento superior a la sensación se contradice a sí mismo. Es, pues, una negación que se autodestruye, como se destruía la afirmación de Diógenes. Este argumento se convertirá en la refutación clásica de todo relativismo y escepticismo, que será repetido en la Metafísica de Aristóteles y por infinidad de autores a lo largo de los siglos. Con él se muestra el carácter fundamental *inevitable* del principio de no-contradicción y se transforma en los medievales en la tesis que dice *interimens rationem, sustinet rationem*. El que niega la razón, la afirma, porque la razón sólo puede negarse usando la misma razón.

En quinto lugar, se debe también señalar que en Platón se acoplan las dos dialécticas que hasta aquí hemos registrado como distintas, la objetiva de Heráclito y la subjetiva de Zenón. No se funden en una, pero Platón las emparenta de una manera quizá algo simplista que tendrá enormes consecuencias históricas. Platón afirma que el relativismo de Protágoras en el campo del conocer (todo saber es tan relativo como la sensación) es solidario del movilismo de Heráclito en el campo del ser. Por su lado, la afirmación de que es posible un saber firme o *episteme* plenamente objetivo, Platón la hace solidaria de una tesis acerca de las cosas que afirma su permanencia. Este empalme, por lo menos de una manera muy general, ya no será desmentido. En otras palabras, las teorías acerca del conocimiento repercuten en las posiciones que se defienden sobre las cosas y viceversa.

En un momento posterior, Platón corrige aquella ecuación demasiado simple, relativismo igual a movilismo, y con ello acentúa más la aproximación entre las dos dialécticas. Su razonamiento puede compendiarse así: si ha de haber ciencia (firme) como algo distinto de la opinión (fugaz), esta ciencia debe ser de las cosas de este mundo cambiante. Las ideas, por tanto, no pueden ser el único objeto del conocimiento intelectual. Este tiene que referirse también a las cosas sensibles *vistas a través de las ideas*. De ahí será necesario concluir que también las cosas que cambian gozan de cierta permanencia. Cosa que equivale, comentamos nosotros, a dar la razón a Heráclito cuando decía que el río era el mismo y no era el mismo.

Paralelamente, después de haber reconocido alguna permanencia al mundo cambiante, Platón se verá obligado a reconocer movilidad en el mundo pretendidamente inmóvil de las ideas. Este aparece poblado no por

una, sino por muchas ideas. Por poco que se piense se advierte que para juzgar de las cosas de este mundo necesitamos no solamente de la idea de ser, sino también de las de movimiento, quietud, igualdad, diferencia, semejanza, etc. Por fin, que para poder juzgar verdaderamente de cualquier realidad de este mundo, definirla en sí misma y deslindarla respecto de las otras, hay que usar una gran cantidad de ideas, *operando una división de ellas*. En cualquier manual de filosofía podrá el lector encontrar el ejemplo que pone el mismo Platón, el pescador de caña. Para saber bien lo que el pescador es, hay que advertir primero que ejerce una actividad. Ahora bien las actividades pueden ser productoras o simplemente recolectoras. Se divide, por tanto, toda actividad.

A su vez, entre las actividades colectoras tendremos que distinguir las que se ejercen mediante violencia de las que se ejercen mediante habilidad, etc. Por divisiones sucesivas llegaremos a saber que un pescador de caña es un hombre que ejerce una actividad colectora de animales acuáticos mediante el ardid de utilizar un instrumento que punza de abajo arriba.

Tenemos ahora, y lo señalamos como conclusión, que la dialéctica ascendente, desde las cosas a las ideas, se ha doblado con una segunda dialéctica (la división) que desciende desde las ideas a la cosa. El movimiento ascendente negaba las hipótesis sucesivas hasta el principio an-hipotético y ahora por división y exclusión deslindamos el ser de cada cosa respecto de todo lo que no es. Estamos todavía en Platón, pero casi estamos ya en Aristóteles. Estos dos movimientos juntos dibujan un círculo, como dirá siglos adelante Hegel. Se parte de la cosa concreta, sensible, y por conceptos cada vez más universales se asciende hasta el principio absoluto, el que se aguanta solo, sin descansar en otra «tesis». Llegados a la cumbre hay que descender de nuevo hasta la cosa por medio de divisiones sucesivas. Este movimiento descendente (*syllogismós*) termina en el punto de partida y obtiene la definición exacta de la cosa. Platón consigue así formular un ideal latente en la filosofía desde su nacimiento, decir lo que la cosa es. Si, pues, la definición dice qué es aquello que es, la dicción se ajusta a la cosa tal como es en sí, nos ofrece la «esencia» de la cosa y ésta ya no puede engañarnos con falsas apariencias.

Un par de observaciones todavía, para advertir cómo el paso desde Platón a Aristóteles estaba preparado por el mismo Platón y para ver que el carácter dialéctico del objeto se debilita mucho con Aristóteles.

En efecto, es el mismo Platón quien prepara la desaparición del mundo *separado* de las ideas al preguntarse en el Parménides si en el mundo de las ideas puras también se contiene la idea de excremento, cosa que puede parecer chocante pero no lo es. Si para juzgar rectamente de las cosas de este mundo necesitamos las ideas correspondientes ¿con qué idea juzgaremos de las porquerías de este mundo? Con ello empieza a verse que el mundo *duplicado* no soluciona gran cosa. Platón, poniéndose crítico de sí mismo, insinúa entonces lo que será en Aristóteles el argumento llamado del «tercer hombre» contra su maestro Platón: no ayuda gran cosa añadir un hombre ideal (tercer hombre) para explicar la multiplicidad (dos) de hombres. La conclusión aristotélica se impone: La definición nos dice lo que hay de permanente *en* la cosa, nos dice *su* esencia; luego las ideas que la definición engloba están en la cosa misma, no en otra parte. Lo inteligible está en lo sensible.

Con ello, sin embargo, la dialecticidad de las cosas se ha debilitado. Sigue habiendo un movimiento del saber, como explicaremos a continuación, y sigue habiendo un movimiento en las cosas, pero la doctrina de la potencia y el acto, puesta a punto por Aristóteles para explicar el movimiento y hablar de él con sentido, pierde el carácter dialéctico que Heráclito atribuía a las cosas y se conservaba en Platón, primero para las cosas sensibles y después, incluso, para las ideas, en la medida en que las vio a todas como susceptibles de división.

* * *

Aristóteles asume muy directamente los resultados platónicos y al mismo tiempo atribuye el mérito de su invención a Sócrates. Nos dice, en efecto, que le debemos la inducción y la definición, es decir, la dialéctica ascendente que termina en los conceptos universales y la descendente que termina en la definición. Este doble movimiento lo profundiza y sistematiza Aristóteles en sus escritos lógicos y lo convierte en una teoría explícita del «saber científico». La atribución a Sócrates y no a Platón de los elementos básicos de su teoría podría explicarse tal vez por el interés de Aristóteles en apartarse de las «ideas separadas» y acentuar que todo lo inteligible de la cosa está en ella misma, que la formación de los conceptos (inducción) y su

aplicación a la cosa (definición) no son actividades que se muevan en otra esfera de la realidad, sino que constituyen el conocimiento del objeto sensible mismo.

En cualquier caso, es justo decir que en la teoría aristotélica del conocimiento da sus frutos la dialéctica antigua al mismo tiempo que la dialecticidad se anula, o por lo menos se debilita considerablemente. Además, en Aristóteles se consuma un movimiento que transfiere desde el lenguaje al pensamiento aquella problemática que con Zenón y los sofistas parecía indisolublemente unida al discurso verbal.

Conviene atender, sin embargo, a las características más salientes de la doctrina de Aristóteles acerca de la *episteme* porque ellas influyeron grandemente en la reelaboración hegeliana de la dialéctica.

En primer lugar, Aristóteles separa netamente la técnica sofística del modo de razonar científico. El modo sofístico consiste en un divagar entre opiniones, es decir, entre saberes que a lo sumo son probables. Se trata de conseguir *episteme*, saber firme en la caracterización de Platón, es decir saber cierto. Por tanto, manejando opiniones no se podrá alcanzar nunca ciencia. Aristóteles piensa que el diálogo sofista sirve solamente para hablar de todo sin saber nada bien sabido, pero sí sirve para evitar ser pillado por el adversario. Por ello se puede llamar *método*, porque a pesar de sus limitaciones, el diálogo sofista tiene una estructura, un esqueleto formal que es posible desgajar. Aristóteles designa esta estructura con la palabra *dialéctica* y cree que con ella quedan agotadas todas las posibilidades del hallazgo de Zenón. Desde este momento y hasta Kant inclusive la palabra dialéctica tendrá mayormente resonancias peyorativas como técnica de argumentación falaz con apariencia de verdadera.

Paralelamente a la extracción de la forma del diálogo sofista, Aristóteles se dedica a descubrir y describir otra estructura, la del razonamiento propiamente científico. A este método o instrumento para adquirir ciencia lo llama él *analítica* y ha pasado a la posteriodad con el nombre de *lógica*. Comprende el razonamiento inductivo y el deductivo. Los dos juntos constituyen el círculo que ya vimos en Platón, de la cosa al concepto y del concepto a la cosa. El razonamiento inductivo, como es sabido, procede de lo particular a lo universal, se corresponde con la *dianoia* platónica y tiene, indudablemente, un carácter sintético, ya que globaliza en el concepto

universal a una multitud de individuos (de muchos caballos al concepto de caballo; de los conceptos de perro, caballo, elefante, al concepto de animal). El razonamiento deductivo, por el contrario, procede de la división platónica y opera un análisis, ya que procede de lo universal a lo particular. Este será el razonamiento lógico por excelencia (silogismo), verdaderamente concluyente, el nervio más auténtico del saber científico, precisamente por la certeza que lo recorre desde las premisas a la conclusión. Este razonamiento nos ha de ilustrar sobre la esencia misma de la cosa, es lo que tiene de inteligible en sí misma. Es indudable que con esta teoría Aristóteles entiende ser fiel al mejor espíritu que alentaba en los balbuceos primitivos de la filosofía jónica. Vence la tentación de fuga intelectual que implica el platonismo.

En tercer lugar, a pesar del realismo que le es propio, Aristóteles no abandona a Platón en la neta diferenciación entre *opinión*, basada en la percepción sensible, y *ciencia* fundada en la intelección o *nous*. En esta línea, reproduce y reelabora el argumento de Platón contra Protágoras, inspirado en la dialéctica de Zenón y que debe servir para establecer la existencia de este saber cierto opuesto a la opinión. Ahora bien, la reelaboración aristotélica del argumento, consistente en advertir que los discursos cegadores de la ciencia se destruyen a sí mismos, lo desplaza hacia lo que, a partir de ahora, se llamará principio de contradicción. Pero Aristóteles advierte, con evidente finura, que este principio no sirve como premisa para ningún conocimiento científico, ya que el conocimiento es acerca de cosas y el principio de contradicción no nos informa sobre la realidad, no nos ofrece ningún contenido de saber. Así pues, dice él, el principio es necesario; sin él no podría haber lógica; no sirve, sin embargo, como premisa, acompaña simplemente a todo razonamiento correcto.

Esta observación estará en el comienzo mismo de la filosofía moderna con Descartes y también en el comienzo de la filosofía dialéctica de Hegel. En efecto. Descartes ponía todavía el principio de contradicción aristotélico en la base de la metafísica cuando escribía sus *Principia*, pero al escribir el *Discurso del Método* ya lo ha sustituido por un principio con contenido propio, *cogito ergo sum*, sobre el que se pueda edificar el saber real. Por su parte, Hegel requerirá un principio para su dialéctica que permita el desarrollo desde sí mismo, para lo cual evidentemente no le servirá el principio aristotélico.

Tanto es así que tampoco parece servirle para mucho al mismo Aristóteles. Si bien lo sienta como base de su «filosofía primera» o Metafísica, ésta no se deduce en sentido estrictamente lógico del principio. Ocurre en Aristóteles, una necesidad muy propia de su filosofía, de elaborar junto a la lógica, como estudio de las formas del pensar riguroso, una ontología que establezca las categorías o sea la serie de casillas que permite clasificar las cosas. Esta necesidad, creemos, es consecuente con la neta separación que él mismo establece entre lógica y realidad. Así, pues, desarrolla por un lado las formas del pensamiento y por otro las categorías. Parece sin embargo que al fundar la filosofía primera en el principio de contradicción, Aristóteles entendía dejar unidos los dos órdenes, el del pensar y el del ser. El principio lo presenta él, de entrada, como ley de predicación, como algo perteneciente al orden lógico, pero en seguida se advierte por el desarrollo de su razonamiento que lo entiende también referido a las cosas mismas. En este punto, exactamente, tratará de colocarse la Lógica dialéctica de Hegel, en la misma intersección de pensamiento y ser, y tratará por tanto de deducir dialécticamente toda la serie de las categorías interpretadas ya como categorías que pertenecen tanto al pensamiento como a la realidad.

En cualquier caso, la filosofía primera de Aristóteles, que después se llamó Metafísica con feo nombre, resuelve de manera decidida el viejo problema Heráclito-Parménides mediante la teoría del acto y la potencia. Este par conceptual ha de permitir pensar y decir el movimiento de las cosas sensibles, su generación y su corrupción, su devenir. Con ello, Aristóteles entiende demostrar la posibilidad de un saber riguroso acerca del movimiento y resolver definitivamente las aporías de Zenón. Aquiles alcanza la tortuga ciertamente, la inteligencia entiende lo que los ojos ven. Con ello, sin embargo, Aristóteles queda muy lejos de Heráclito, quizá no tanto de Parménides. Aquella audacia de Heráclito, consistente en poner el sí y el no, la guerra y la armonía en el seno de toda realidad, ha quedado olvidada. Incluso se puede decir que Aristóteles, al madurar su teoría del saber riguroso, ha hecho imposible tanto la dialéctica de Heráclito como la de Zenón. El principio de contradicción excluye que ésta pueda ser el principio del movimiento; la teoría del acto y la potencia excluye que el pensamiento en sí mismo y el discurso sobre las cosas móviles sean contradictorios. Por esta razón, cuando Hegel pretenda ser fiel al pensamiento aristotélico en lo que

tiene de filosofía primera, no sólo subrayará la unidad de lo lógico y lo real, sino que buscará dinamizarlo todo colocando de nuevo la contradicción en los orígenes de toda realidad y de todo pensamiento.

* * *

En resumen, la dialéctica antigua, tanto la objetiva de Heráclito como la subjetiva de Zenón y los sofistas, ha confluido en Platón y ha desencadenado en Aristóteles el primer gran sistema de conocimiento científico del universo. Un sistema que no sólo comprende en sí a todas las cosas, sino que vuelve sobre sí mismo y reflexiona sobre su propia estructura, es decir, sobre su cientificidad. Pero en Aristóteles se observan dos separaciones, una entre dialéctica y lógica, otra entre lógica y ontología que la dialéctica moderna querrá suprimir. Ha ocurrido como si la vieja proposición de Parménides —es necesario decir y pensar que el ente es— hubiera generado tres órdenes completamente distintos: decir, pensar y ser, limpiamente separados. Deben corresponderse, desde luego, pero ¿por qué? En Aristóteles no parece que se dé otra respuesta que el principio de contradicción en cuanto primer principio que rige igualmente los tres órdenes.

¿No habrá iniciado Aristóteles así otra pendiente de desprecio hacia la realidad sensible, distinta desde luego de la fuga platónica al mundo de las ideas, pero igualmente peligrosa? Especialmente peligrosa parece la separación entre lógica y lenguaje. Aunque el nombre de lógica recuerda continuamente su origen en la palabra, la lógica aristotélica dará lugar a un nuevo intelectualismo y hará de la verdad no ya un decir, sino una adecuación o correspondencia entre pensamiento y cosa.

* * *

Como hemos dicho hace un momento, la unión entre estos tres órdenes, dialéctica, lógica y ontología culminará desde luego en Hegel, pero el camino de su aproximación sucesiva se inicia inmediatamente después de Aristóteles.

Primeramente, el pensamiento estoico, al mismo tiempo que amplía y profundiza la lógica aristotélica, la vincula de nuevo con la dialéctica. Con ello

recupera el saber acerca del discurso hablado y lo salva de su degradación en retórica vacía, en puro y extrínseco vestido de conceptos, mayormente falaces. Según cuenta Diógenes Laercio algunos estoicos incorporaron la retórica y la dialéctica a la lógica, con lo cual las técnicas de la discusión verbal volvían a cobrar relevancia para la investigación de la verdad. Por otro lado, los estoicos, al tomar de nuevo al *Logos* heraclíteo como razón de todo el Universo, facilitaban la absorción del estoicismo por parte de los cristianos. El Logos del cuarto Evangelio podrá ser después, en San Agustín, Verbo de Dios y modelo de toda la creación.

Más adelante, en el camino de la reunión de lo que Aristóteles había separado, se sitúa en el neoplatonismo. Este poderoso movimiento intelectual, en el que se consuma el viejo paganismo, presenta una concepción de la totalidad de las cosas netamente circular, verdaderamente dialéctica, sobre todo en Plotino y Proclo.

Todo procede del Uno y a él vuelve. Tanto el movimiento de descenso desde el Uno a la materia, como el de regreso ascensional hacia el Uno, invocan como antecedente histórico la dialéctica platónica. Ambos movimientos avanzan mediante la negación. El primero rememora la división platónica. En él se engendra la multiplicidad y la dispersión mediante la negación de la unidad originaria y la negación sucesiva de cada uno de los grados inferiores de unidad. El segundo movimiento presenta una clara evocación de la *dianoia* ascensional de Platón inflamada por el eros indigente que desea unidad, verdad y belleza. En este camino de purificación se niegan sucesivamente las particularidades, se niegan, pues, las negaciones que fragmentaron la unidad primera. Al término del camino habrá que alcanzar el éxtasis del contacto íntimo con el Uno, más allá de toda palabra o concepto.

Este movimiento circular de la totalidad del universo tiene un carácter muy especial que lo hace igualmente real y psicológico. El movimiento de descenso tiene como momento muy principal la generación del alma del mundo y de las almas individuales. El movimiento de regreso es un movimiento del alma que arrastra consigo a toda la realidad. Esta doctrina neoplatónica acerca del alma ingresará impetuosamente en la corriente del pensamiento cristiano y generará una inmensa literatura ascética y mística que invadirá también los campos del espiritualismo musulmán y judío. A su

vez, a través de la mística alemana, el neoplatonismo desembocará también en Hegel y será una pieza muy importante de su dialéctica.

Algo más concretamente cabe describir el movimiento del alma, tal como lo conciben los neoplatónicos, como un movimiento de salida y regreso del alma a sí misma. Ya Aristóteles había notado que el alma es «de algún modo» todas las cosas y que el entendimiento humano es capaz «en principio» de comprender cualquier realidad inteligible. Tales características expresan el parentesco de las almas con la divinidad y el deseo que alienta en ellas de comprenderlo todo mediante su identificación con el entendimiento divino. Desde este punto de vista, son las almas las encargadas de reconducir el universo múltiple a su origen uno. Pero además de este papel asignado a las almas dentro del gran círculo del universo, debe subrayarse que en cada alma individual ocurre también un pequeño círculo de salida de sí hacia las cosas exteriores y un regreso a su propia intimidad que le permite conocerse a sí misma. Es fácil comprender que los dos movimientos implican una negación. El primero niega la intimidad y conduce al alma a la dispersión mundana, la derrama en las cosas, el segundo niega esta negación y regresa a sí misma por el autoconocimiento que le permite remontarse ulteriormente al conocimiento de la unidad suprema.

Todo esto nos suena a nosotros como pensamiento cristiano, aunque en sí mismo no lo es. Los autores de estas concepciones las vivían precisamente como una firme defensa del paganismo contra la invasión históricamente ascendente de los nuevos mitos. Pero el cristianismo tuvo la fuerza suficiente para apoderarse de la filosofía helénica y sintetizarse con ella.

LA REPÚBLICA

—Ya comprendo—dijo—: te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

—Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando la hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de este modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto

a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta —dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a la cuales sirven de principio las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

Platón.

III. Y del pensamiento a Dios

Por el carácter necesariamente breve de esta exposición, tendremos que prescindir del relato de las interesantes peripecias por las que pasaron tantas tesis neoplatónicas y estoicas, que incluían y transportaban en su seno a otras de índole platónica y aristotélica, hasta llegar a hacerse consustanciales al pensamiento de San Agustín de Hipona y de Santo Tomás de Aquino, por citar solamente dos nombres de los más significativos. Nuestra propia cultura es una síntesis, todavía, de cultura griega y semita. Una síntesis que no se formó fácilmente ni sólo a través de los dos santos citados.

El personaje clave, a juicio del autor de estas líneas, fue el judío Filón, contemporáneo de Jesucristo a quien desde luego no conoció. Educado Filón en la pagana Alejandría, donde la cultura helénica resplandecía, había aprendido a amar a Moisés y a Platón. Y fue Filón quien enunció un principio que permitió la síntesis, no solamente con el Antiguo Testamento, sino también, y más tarde, con el Nuevo. El principio sonaba así, poco más o menos: Lo que Moisés dijo en alegoría, los griegos lo dijeron conceptualmente. La revelación, por tanto, era la misma. Se había expresado diferentemente en dos lenguajes, en dos culturas separadas, pero al entrar en contacto los dos mundos, por poco que se profundizara en las dos expresiones, se debía reconocer la identidad del mensaje. Eso era, por lo menos, lo que pensaba Filón y, tras él, muchos otros. El puente estaba echado y mediante él se construyeron todas las teologías medievales; las judaicas y cristianas abrieron camino y vinieron después las musulmanas.

La cosa no fue sencilla, sobre todo porque hubo que decidir quién de los dos ganaba, si Moisés (o Cristo o Mahoma) o Platón. En otros términos, ¿había que dar la primacía al lenguaje alegórico o al conceptual? A veces uno teme que esta controversia todavía no esté decidida.

Los vericuetos fueron muchos. Simplifiquemos: Agustín recibió los pensamientos del neoplatonismo y del estoicismo. Tomás los recibió de Agustín y a través de los teólogos musulmanes, principalmente Avicena (Ibn Sina). Consiguió, sin embargo, ir más allá de los transmisores y recuperar a Aristóteles para sostener con él un diálogo directo. Conviene advertir, de todas maneras, que la teología musulmana, por el poco contenido dogmático del Corán y su sencillo monoteísmo, podía tomarse fácilmente por filosofía,

es decir, por una teorización autónoma no dependiente de una revelación sobrenatural más o menos extrínseca. Además, la filosofía neoplatónica hizo fortuna entre los autores cristianos dedicados a la doctrina espiritual, es decir, consejeros o pedagogos de almas a las que enseñaban las vías para purificarse de los pecados y alcanzar la unión mística con Dios.

Para nuestro objeto, escribiremos aquí solamente un pequeño elenco de tesis procedentes de la filosofía clásica que perduraron en el seno de las doctrinas cristianas y tuvieron un enorme influjo en el pensamiento dialéctico moderno.

1) Primeramente el nombre. La palabra *dialéctica* se usó generalmente en la Edad Media para designar una de las partes del *trivium*, es decir, del primer grado de los estudios escolares. Contenía el *trivium*, continuando la tradición estoica, la gramática, la retórica y la dialéctica. Esta última abarcaba por igual las reglas del razonamiento probable (dialéctica según Aristóteles) como las reglas del razonamiento dotado de certeza (analítica, según Aristóteles). Con ello se conservaba un claro parentesco entre lenguaje y lógica al tratar de las vías para alcanzar la verdad. De ahí que las controversias medievales en torno a los universales tuvieran un arranque netamente lingüístico al plantearse como un problema de «*suppositio terminorum*», lo que se podría traducir aproximadamente por significado de los vocablos. Esta conexión resulta más evidente y se mantuvo con más energía entre los llamados nominalistas, para quienes los llamados conceptos universales no eran más que palabras. Sin embargo, durante la Edad Media, por lo menos hasta el final de ella, llevaron las de ganar los conceptualistas e incluso los realistas, es decir, los que sostenían que los universales residían en la mente o en las cosas mismas. De este modo se acentuaba la traslación de los problemas originados por el hablar humano hacia el pensamiento y hacia las cosas, viendo, sin embargo, a éstas no como realidades primariamente materiales e individuales, sino como universales *contracti*, es decir, contraídos o disminuidos a ser individuos. Sin duda, el punto de vista nominalista, más propio del fin de la Edad Media, es más afín a nuestros planteamientos actuales, aunque también es justo decir que en muchos casos desembocaba fácilmente en el verbalismo.

También es relevante para seguir la historia de la dialéctica, el advertir la concepción típicamente medieval de la *disputatio*. La investigación en torno a

cualquier tema se iniciaba con el sí y el no de las opiniones contrapuestas. La *disputatio* tenía lugar no solamente en los libros, sino que originaba largas discusiones públicas entre *magistri* (maestros) o entre *scholastici* respaldados por sus maestros. De donde nació el llamar escolástica a la filosofía y teología medieval. Algunos lógicos medievales, pertenecientes sobre todo a la tradición nominalista, desarrollaron, incluso, interesantes esquemas formales de la discusión. Acabada ya la Edad Media, el nombre de *Disputatio* aparece en el título de un libro que cabe contemplar como fin de la escolástica y comienzo del racionalismo moderno. Las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, quien por otra parte fue el primer escolástico, valga la paradoja, que separó limpiamente, en un tratado escrito aparte, las cuestiones filosóficas y teológicas.

Por lo que se refiere a la Lógica, en los tratados medievales se estereotipó un modo de desarrollarla en tres partes: doctrina del concepto, del juicio y del raciocinio, conservando dentro de éste un lugar para la discusión del carácter no concluyente del razonamiento inductivo y desarrollando ampliamente todas las formas posibles de razonamiento deductivo concluyente. Precisamente a este tratado global, acerca de «*las leyes del pensar*», se le siguió dando por muchos autores el nombre de Dialéctica.

2) La escolástica medieval guardó muy generalmente el esquema circular del neoplatonismo, con su proceso descendente de las criaturas desde Dios y su regreso a Él por la práctica de las virtudes teologales y morales. Puede verse este esquema, p. e., en el índice de las *Sunmuie* medievales, incluida la de Santo Tomás.

Sin embargo, la afirmación tajante de la creación *ex nihilo* en virtud de la omnipotencia divina obligaba a «purificar» aquel esquema librándolo de toda sospecha de emanatismo necesario. Por lo mismo, quedaba suprimida en el fondo su índole dialéctica. En efecto, la creación libre por parte de Dios subraya su trascendencia y distinción ex loto respecto de todo lo demás. Con ello se afirma una relación no mutua entre Dios y su criatura, de modo que la criatura no puede concebirse sin Dios, tiene una relación esencial con El, pero no viceversa. Con ello se pierde una de las características más típicas del pensamiento dialéctico, la remisión mutua de un extremo al otro de cualquier contraposición. Al establecer el abismo de la trascendencia entre la criatura y

Dios, tuvo la Escolástica que desarrollar una doctrina peculiar sobre el conocimiento acerca de Dios que es posible al hombre, el conocimiento analógico, basado a su vez en la analogía del ser. Esta doctrina se desarrolló a partir de una tesis aristotélica («el ser se dice de muchas maneras») y debía servir para hacer comprensible que siendo Dios y criatura completamente distintos se da, sin embargo, entre ellos, un cierto «parecido». No han faltado autores que han querido aproximar la analogía a la dialéctica, pero el autor de este libro piensa más bien en el carácter no dialéctico de la analogía, incluso teniendo muy en cuenta los elementos más neoplatónicos de la llamada Teología negativa.

3) Sin perjuicio de lo dicho, es también cierto que el pensamiento de los místicos, siempre sospechosos de herejía a los ojos de los teólogos dogmáticos, estuvo en general más impregnado de neoplatonismo. Por ello, vinieron a ser divulgadores de concepciones que los dogmáticos denunciaban como panteístas. Pueden verse representadas en la famosa frase del Maestro Eckhart «de que Dios sea Dios soy yo una causa; si yo no existiera no existiría Dios». Se advierte, pues, que se restablece la relación mutua: yo no puedo ser sin Dios, pero Dios tampoco puede ser sin mí. Esta corriente mística se difundió sobre todo por Alemania con el propio Eckhart (1300-1361), dominico como Santo Tomás, y se continuó con Tauler y Suso hasta llegar a Jakob Böhme (1575-1624). Corriente que será uno de los antecedentes más claros de la dialéctica moderna tal como aparecerá en el idealismo alemán.

4) Para comprender mejor este influjo, es necesario saber que las concepciones místicas reseñadas, como ocurría en el neoplatonismo, no se limitaban al terreno psicológico o de la vida espiritual. Entroncaban su concepción de la intimidad humana con la vida divina. Así el mismo Eckhart escribe que el hombre justo y divinizado realiza la misma acción que Dios, crea el mundo juntamente con El y engendra la Palabra eterna. Dios, añade, no podría hacer nada sin aquel hombre. De este modo, la actividad espiritual del hombre se veía como una simple continuación de la vida divina. Si la concepción filosófica medieval, especialmente la tomista, distinguía muy netamente el Dios cognoscible por la razón natural de lo enseñado por la revelación sobrenatural, las concepciones místicas atendían menos a esta

distinción. El desarrollo teológico de los tres dogmas capitales del cristianismo, trinidad, encarnación y redención, repetía también la típica circularidad del neoplatonismo. Especialmente el dogma trinitario podía especular acerca de la vida de Dios sin tener que preocuparse del abismo entre Dios y creación. Allí, por tanto, la dialéctica no parecía tan peligrosa. El Padre genera eterna y necesariamente al Hijo, llamado también Verbo o Logos. El Verbo divino absorbe muchos rasgos del *nous* plotiniano y es fácil hacerlo depositario de las ideas platónicas modelo o paradigma de todo lo creado. La generación eterna pone evidentemente una alteridad, ya que el Padre no es el Hijo, que es sin embargo una identidad, ya que ambos son Dios único. Por otro lado, el Espíritu Santo, como unidad del Padre y del Hijo cierra y completa el círculo de la vida divina iniciada con la generación del Logos.

Se añade a ello la encarnación concebida como una continuación hacia fuera del movimiento mismo de la generación eterna. La encarnación es ya un «anonadamiento» de la divinidad que llega a su extremo en la crucifixión; pero a partir de este punto se inicia un movimiento de regreso a la gloria del Padre a través de la resurrección y la ascensión. Este movimiento derrama al Espíritu Santo en el mundo y todo el mundo es arrastrado y unido a Dios, estableciendo la comunión de los santos, es decir, la unidad de todos los hombres justos entre sí y con Dios.

Esta especulación admite con más facilidad una presentación dialéctica: desde la generación del Logos hasta su muerte se puede ver como un camino de negaciones sucesivas, mientras el ascenso niega sucesivamente aquellas negaciones.

En resumen, la dialéctica animó los orígenes de la filosofía occidental. El «invento» hay que atribuirlo sobre todo a Zenón, con su concepción del diálogo como destrucción de la opinión del contrario, pero sobre todo por haber visto que ciertos discursos (¿todo discurso?) se autodestruyen. Por su parte el pensamiento del profundo Heráclito —dialéctica como movimiento de las cosas— contribuye a extender la contradicción desde el discurso a la realidad. Sin embargo, desde el momento en que se constituye muy vigorosamente un modelo de conocimiento «científico» a través de la tríada Sócrates, Platón y Aristóteles, parece que los gérmenes dialécticos de la filosofía presocrática han dado ya todos los frutos posibles. La teoría del acto y la potencia resuelve el problema del movimiento de las cosas, y la doctrina

sobre el razonamiento inductivo y deductivo configura al saber riguroso. La palabra dialéctica queda arrumbada y condenada a designar la habilidad sospechosa de los sofistas, una técnica que sirve, a lo sumo, para confundir al adversario en la confrontación verbal, pero inútil para el conocimiento científico de las cosas.

Al fin de la Antigüedad, la palabra dialéctica recupera tímidamente el prestigio con los estoicos, en cuanto designa entonces toda la técnica de invención del saber; pero la pervivencia de un pensamiento propiamente dialéctico es más bien débil. Subsiste, desde luego, como reelaboración de la división platónica en la procesión descendente neo- platónica, mientras la *dianoia* pervive en el movimiento de regreso de las cosas a la unidad originaria.

En la Edad Media, si bien se conserva el esquema ofrecido por el neoplatonismo, el sentido de la trascendencia divina propio de la religión judaica debilita más todavía su índole dialéctica. Pero persiste con más fuerza en la especulación trinitaria e ingresa muy vigorosamente en las concepciones místicas, especialmente en las variantes alemanas.

En el campo de la adquisición del saber, la dialéctica se conserva, también debilitada, en el método de la *disputatio*, como confrontación de «sentencias» opuestas, es decir, el sí y el no de cada «*quaestio*».

IV. De nuevo, la dialéctica como engaño

Si convenimos, como es usual, que la filosofía moderna comienza con Descartes, hay que de decir que esta «segunda navegación» de la filosofía comienza con un pensamiento nada dialéctico. El movimiento del conocer, en Descartes, avanza desde la conciencia vulgar, cargada de prejuicios, hasta la roca firme del *cogito, ergo* sum mediante la duda metódica. Hallado, en la conciencia de sí mismo, el nuevo principio indudable del saber, no queda sino la construcción cautelosa de todo el edificio de la ciencia a través de una serie de intuiciones intelectuales tan indudables como el mismo *cogito*. Sería poco serio buscar ahí algún modo de dialéctica, aunque elaboraciones muy posteriores de la temática cartesiana, por ejemplo, la de Hegel, adquieran ciertamente un carácter dialéctico.

Es importante subrayar, de todas maneras, porque tendrá consecuencias para la aparición de la nueva dialéctica, el concepto de razón que se va tejiendo a partir de Descartes y tiene su apoteosis en la razón ilustrada del s. XVIII. La razón se presenta, ya en el *Discurso del Método*, como la facultad suprema del hombre y como la mejor repartida del mundo. Esto significa que la razón es igual en todos y es poderosa para conquistar la verdad sin engaños. Por otro lado, esta razón poderosa e igualitaria progresa en el conocimiento de la verdad, no mediante negaciones sino sumando conocimientos positivos, racionalmente impecables.

La configuración ulterior del concepto ilustrado de razón mantiene y desarrolla estas propiedades de la razón, considerada siempre como lo supremo y más valioso. Luminosa y divina, la razón tendrá que disipar con su presencia las tinieblas de la superstición y del oscurantismo. Sus luces han de difundirse por todos los rincones (razón popularizada) y acabar con las barreras que las distintas religiones han levantado entre los pueblos. Se anuncia ya la aurora de la humanidad, hermanada por la razón. Es el nuevo ideal de emancipación del hombre que Kant, al fin ya de la época ilustrada, formulará como la mayoría de edad del hombre que ha aprendido a usar autónomamente sus luces y a no dejarse guiar por la autoridad de otros.

Para nuestro tema interesa mucho señalar que este concepto, tan netamente optimista, de razón, desencadenaba, paradójicamente, tristes miradas sobre la historia humana. Los ilustrados empezaron a escribir

historia crítica, aligerada de fabulaciones y leyendas a las que consideraban buen caldo para la superstición, pero les salía entonces una historia muy desdichada, una tristísima procesión de matanzas, explotación y timos sagrados. Eso le ocurría, por ejemplo, a Voltaire. Resultaba, dicho brevemente, que la historia del animal racional era un cúmulo espantoso de irracionalidades, con muy fugaces momentos de racionalidad...

Igualmente relevante para el asunto de este libro es la inversión que, casi inadvertidamente, ocurre en la jerarquía de las facultades cognoscitivas humanas. En efecto, según el modo de entender medieval había que colocar al *intellectus* (entendimiento) por encima de la *ratio* (razón). A ésta se le atribuía un carácter discursivo, es decir, sucesivo y temporal, mientras el entendimiento era visto como intuitivo e instantáneo. La razón medieval era humilde y trabajosa, propia del hombre; el entendimiento, en cambio, triunfante y divino, de modo que los bienaventurados debían abandonar la razón para ver a Dios, y en El a todas las cosas, mediante una intuición instantánea y eterna. Así pues, sobre la tierra y en el tiempo, el hombre no puede entenderlo todo de un solo golpe, necesita ir discurriendo, pasar de una cosa a otra valiéndose de la razón. No obstante, los medievales concedían también al hombre terrenal una chispa de entendimiento que le acercaba a Dios y posibilitaba su *discurso*. Llamaban a esa chispa superior el *intellectus principiorum*, porque con él se captan de manera casi intuitiva los principios simples del conocer y del hacer moral. Principios sin contenido, sin embargo, a partir de los cuales y del conocimiento sensible, el hombre debía ir llenando de contenido su capacidad ilimitada de conocer.

Pero los modernos invierten ese orden, lo cual implica un nuevo concepto de razón. Sobre todo por obra de los autores alemanes se coloca a la razón (*Vernunft*) por encima del entendimiento (*Verstand*) siendo desde luego la razón un poder discursivo, una capacidad de avanzar en el conocimiento.

Todavía en Descartes la razón (*raison, bou sens*) tiene algo del *nous* o *intellectus* clásico por su carácter intuitivo. Se puede incluso decir que la índole intuitiva de la razón cartesiana se potencia desde el momento en que le atribuye unos contenidos propios (pensamiento, idea de extensión, idea de Dios) que no le vienen dados por la sensibilidad. La razón avanza, se mueve, pero de intuición en intuición. Todo el racionalismo continental posterior cree entonces, que la razón conoce lo que debe conocer mirándose a sí misma

(*cogito*) y descubriendo en ella un ser que es pensar y las ideas supremas de todo lo demás, Dios incluido.

En este punto incidió la crítica durísima de los empiristas ingleses. Combatieron esta plenitud y autosuficiencia de la razón que se mira a sí misma. Eran también racionalistas en cuanto defensores del carácter supremo de la razón, pero negaron las ideas innatas, es decir unos contenidos que la razón poseyera desde siempre, sin necesidad de aprehenderlos desde la experiencia sensible. En todo caso, los empiristas ingleses estaban tan convencidos como sus colegas racionalistas del continente de que por la razón debía emanciparse el hombre. Los empiristas llamaban al orden a la razón y le encomendaban el trabajo más humilde, pero más efectivo y realista, de llenarse con los contenidos ofrecidos por la sensación y no pretender la construcción racional de todo a partir de la sola razón pura. A la razón le competía, pues, asociar y calcular la experiencia.

Vayamos ya a Kant, con quien los historiadores de la filosofía suelen cerrar la Ilustración. Kant recoge la doble tradición del racionalismo y del empirismo, discute pacientemente las tesis de ambas corrientes y las hace confluir en el edificio majestuoso de sus tres críticas. Kant, como el que más, está empapado de los ideales ilustrados. Comulga enteramente en la empresa de emancipar al hombre mediante la razón, librarlo de la superstición aneja a toda religión pretendidamente revelada, hacerle vivir según su dignidad personal que, elevándole a la categoría de fin en sí mismo, prohíbe degradarlo a la condición de medio. Ningún ser racional puede sojuzgar a otro.

Pero con Kant el pensamiento moderno sufre una inflexión muy significativa, de la que quizá pueden hallarse antecedentes históricos, y a la que él, de todos modos, da una forma muy precisa. Coloca en el ápice de la dignidad humana no tanto su capacidad de conocer, o razón teórica, sino su libertad y su capacidad de acción moral, la razón práctica. No es que Kant desvalore el poder humano en la esfera del conocimiento. Siempre la razón es lo supremo, ya que la moralidad de una acción consiste en proceder de la propia razón autónoma y ser conforme a ella. La moralidad auténtica no se estimula por la esperanza de premios ni por el temor de castigos futuros. Obra simplemente por deber, de acuerdo con una obligación que se dicta soberanamente a sí misma. Espectáculo sublime y conmovedor, mil veces superior a la contemplación nocturna del cielo estrellado.

Esta moral tan pura no puede quedarse desde luego en la intimidad de la razón y la buena voluntad. Ha de salir, pasar a la acción real que incide sobre la realidad y la cambia. Pero entonces resulta que se ha de ejercer sobre un mundo regido por las inalterables leyes de la naturaleza. Ahí tropieza la doctrina kantiana con una grave dificultad, consistente precisamente en una aporta. ¿Cómo es posible una acción libre en un mundo regido por la causalidad más estrictamente necesaria? Una dificultad que se le presenta, quiera o no, a todo lector de la *Ética* de Spinoza y que Kant agudiza más todavía. ¿La acción moral vendrá a torcer el curso natural de las cosas? ¿Podrá?

Con un estilo que le es muy propio, Kant separa entonces muy limpiamente el mundo de la moralidad y el mundo de la naturaleza y, sin dudarlo un momento, otorga primacía a la moral. El lector ha de redoblar ahora su atención, porque va a asistir al nacimiento de la dialéctica moderna.

No se pierda de vista que la antinomia se plantea en términos de libertad y necesidad, dos términos antitéticos. Sigamos ahora las grandes líneas del razonamiento kantiano. Primeramente se ocupa de la razón teorética (*Crítica de la razón pura*) para preguntarse hasta dónde llega el poder de la razón humana en la esfera del conocimiento. En el prólogo a la segunda edición de esta primera Crítica, Kant explica que tuvo que poner límites a la razón (teorética) para dar lugar a la fe (racional, razón práctica). Esta fe kantiana tiene muy poco que ver con la fe religiosa; es la convicción, ciertamente racional, de que la acción moral y libre es posible. Deslinda así dos mundos: el conocimiento teorético, científico y bien fundado, y el campo de la moralidad. El primero *se limita* al campo de los fenómenos, a la sucesión temporal de lo que aparece a los sentidos. Más allá de los fenómenos nuestra razón teórica no alcanza a conocer las cosas en sí. Pensamos estas cosas, pero no las conocemos. Las pensamos mediante las tres ideas de mundo, alma y Dios, pero estas ideas no son intuitivas, no hay más intuición que la sensible, aunque las tres ideas no carecen de utilidad en el campo del conocimiento porque nos impulsan a avanzar siempre más en el conocimiento de los fenómenos mundanos y anímicos. Este campo de los fenómenos, limitado desde luego, nos ofrece conocimientos objetivos aunque no sean de la cosa en sí, pero ciertamente ligados por enlaces necesarios.

Ahora bien, siendo este campo limitado, deja lugar para la acción moral, eminentemente realista y no fenoménica. La convicción moral no es por tanto irracional, tiene un campo propio más allá del fenómeno. Es real, como también lo son los presupuestos que esta acción moral no puede dejar de hacer: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. De este modo Kant piensa haber salvado la moralidad y la libertad de toda posible dificultad surgida del campo de la ciencia y de haber salvado una fe religiosa racional y común a todos los hombres de las inacabables disputas metafísicas y de las guerras entre los dogmáticos de las religiones «reveladas».

Pues bien, la palabra dialéctica, y no sólo la palabra, reaparece ahora en el mismísimo punto culminante de este trabajo kantiano para hacerle un lugar seguro a la moralidad y religiosidad racionales. Al final de la *Crítica de la razón pura*, cuando Kant ha de dejar del todo clara la impotencia de la razón teorética para cubrir todo el ámbito de lo humano, pone como título de la tercera parte de su obra unas palabras que pueden parecer enigmáticas: Dialéctica trascendental. ¿Qué se esconde tras ellas? Sencillamente, que la pretensión omniabarcante de la razón tradicional, es decir de la razón metafísica tal como la había concebido la Ilustración, era excesiva. Aquella metafísica quería llegar a establecer la inmortalidad del alma y su libertad, las propiedades más generales del mundo como totalidad, la existencia de Dios y sus atributos de un modo estrictamente necesario, pero desembocaba irremediablemente en aporías insolubles y en argumentos falaces. Quería ser ciencia, pero era dialéctica, argumentos engañosos que producían una apariencia de verdad. Apariencia, porque se presentaban como verdades absolutas, siendo simples proyecciones del modo de conocer que es propio del hombre, esencialmente referido a la sensibilidad.

Tenemos, por tanto, que Dialéctica en Kant significa un falso conocimiento con apariencia de objetividad. La palabra dialéctica tiene aquí el sentido plenamente peyorativo que le dio Aristóteles al identificarla con el arte sofístico de argumentar, incapaz de engendrar ciencia. Adviértase que esta dialéctica engañosa ocurre precisamente en torno a las tres grandes ideas totalizadoras (mundo, alma, Dios) que se corresponden con los tres objetos de la Metafísica especial de Wolff, pero no ocurre ni puede ocurrir engaño alguno cuando la razón se aplica a establecer las bases sólidas para el conocimiento científico de los fenómenos naturales. Cuando la razón hace

eso engendra un auténtico conocimiento trascendental que Kant, como Aristóteles, llama analítica. En este terreno, la razón pura funda sólidamente la ciencia matemática (euclidiana) y la física (newtoniana). Pero es un campo circunscrito a la experiencia sensible, posible al hombre. Más allá de él, la razón pura debe abstenerse. Esta razón regula bien la actividad del entendimiento volcado a su tarea clasificadora, pero no puede pronunciarse respecto de lo que más preocupa al hombre. No puede responder a los interrogantes que el hombre se plantea a sí mismo sobre su destino último a pesar de que las preguntas sean racionalmente inevitables. Si se empeña en darles respuesta, se encuentra enredado en una tela de araña mental.

La Dialéctica trascendental desenreda el lío mostrando que los argumentos para demostrar las propiedades del alma espiritual (simplicidad, personalidad, inmortalidad) son simples paralogismos, razonamientos no concluyentes porque duplican su término medio. Y ya Aristóteles había mostrado que en ello consiste precisamente la falacia que late en los argumentos sofísticos. Por lo que se refiere al mundo, Kant reseña cuatro antinomias. La primera y la segunda son todavía reelaboraciones de los argumentos de Zenón, la tercera es la antinomia entre necesidad y libertad que ya hemos destacado antes, y la cuarta se refiere a Dios como causa del mundo. Sigue después la destrucción kantiana del argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y una destrucción de los restantes argumentos posibles en que podría descansar una Teología racional. Es, pues, evidente, en toda la Dialéctica trascendental, un recuerdo de las aporías de Zenón especialmente al tratar de la Cosmología racional. Es ahí donde Kant dispone una doble columna en su libro para poner en la primera las tesis y en la segunda las antítesis. Muestra así, de una manera gráfica, que se pueden dar argumentos aparentemente sólidos en una y en otra dirección. Con la misma apariencia de razón se puede establecer (tesis) que el mundo es limitado como que el mundo es ilimitado. Igualmente (tesis) se puede afirmar que el mundo está compuesto de elementos simples como que nada hay simple en el mundo (antítesis). Tan racional parece decir (tesis) que en el mundo hay causas libres, como que (antítesis) no las hay. Finalmente, se puede sostener (tesis) que debe darse un ente necesario que sea causa del mundo; pero también se puede sostener (antítesis) que no existe tal ente necesario.

Hemos dicho ya que la tercera antinomia era la más preocupante para Kant. La resolvió a su manera, no tanto por una síntesis cuanto por deslindar netamente el campo de los fenómenos naturales del ámbito de la acción libre. No podemos olvidar que ahí se ventila lo que es más propio del hombre: la acción de acuerdo con fines, la creación estética, la historia con sus luchas continuas, la religiosidad. A estos temas dedicó las obras tituladas *Ideas para una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), *Crítica del Juicio* (1790) y *Religión dentro de los límites de la sola razón* (1793). Se trata ahí de arte y belleza, del concepto de vida, de la historia, el Estado y la paz universal, de la religión racional en oposición a la religión revelada. Basta la enumeración para ver que se trata de los asuntos que serán centrales en el romanticismo y el idealismo alemán y en los que se marcará un giro respecto de la Ilustración. Autores como Lessing, Goethe, Haman, Herder, Schiller, darán un vuelco completo a la mentalidad ilustrada, precisamente mediante el debate de estos asuntos, todos ellos referidos a la vida real y externa del hombre en contacto con la naturaleza y con los demás hombres. Al mismo tiempo que se supera un concepto de naturaleza meramente mecanicista, se dirige la atención al hombre y a sus productos específicos (*Menschenwerk*).

Lo típico de la postura de Kant en todos estos casos, consiste en subrayar un contraste insalvable entre lo ideal y lo real, de modo que el hombre, llevado por un ideal racional de perfección, se ve impulsado a no relegar tales ideales a su mundo interior. Debe proyectarlos al exterior y tratar de alcanzar el ideal mediante su acción, pero sólo podrá acercarse a él indefinidamente.

Kant ve con mucha agudeza un problema que es todavía nuestro problema. La historia, nuestra vida social cotidiana, nos ofrece una serie de hechos empíricos que pueden ser vistos como «naturales». Debemos verlos así si queremos ser «científicos». Son, por tanto, hechos determinados según leyes económicas, sociológicas, etc., quizá físicas en última instancia. Pero por otro lado no podemos dejar de acercarnos a esos hechos con «exigencias» o prejuicios morales que implican la libertad. Pensemos en el repetido «exigimos» de tantos comunicados emanados de las asambleas, la incesante búsqueda de «culpables» de lo que nos pasa... Creemos que el hombre debe actuar moralmente, que puede hacerlo, y que su acción en el mundo debe estar embebida de esta moralidad, pero también creemos que todo puede ser objeto de estudio rigurosamente científico y que éste nos mostrará que las

cosas son así y no pueden ser de otra manera. Al pensar en el Estado ese drama se hace especialmente agudo y hasta cómico. En la vida política se cruzan los antagonismos humanos y en el Estado se ejerce un «poder» que se nos presenta a la vez como «humano» y como «natural». En cuanto humano, lo queremos ético. En cuanto natural, somos todos discípulos de Maquiavelo y un tanto politólogos, ya que observamos necesidades patentes y determinismos que rigen la acción política. Ante esta antinomia (tesis y antítesis) no encontramos otra salida que mantener la exigencia moral y esforzarnos en que la realidad humana «se acerque» cada vez más al ideal... sin alcanzarlo jamás. A lo cual se podría replicar con algún cinismo que, si es así, no vale la pena esforzarse: jamás se alcanzará ni jamás estaremos seguros de habernos acercado.

TERCER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

Tesis

La causalidad según leyes naturales no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo; para explicarlos es preciso suponer, además, una causalidad por libertad.

Demostración

Supóngase que no hay otra causalidad que la regida por leyes naturales, entonces, todo cuanto sucede supone un estado anterior al cual sigue ineluctablemente según una regla. Ahora bien, el estado anterior mismo debe tener algo que haya sucedido (que haya llegado a ser en el tiempo, puesto que antes no era); porque si hubiera sido siempre, su consecuencia no se habría originado, sino que habría sido siempre.

Antítesis

No hay libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo obedece a leyes naturales.

Demostración

Suponed que hay una libertad en sentido trascendental, como clase especial de causalidad, según la cual puedan producirse los sucesos del mundo, o sea, una facultad de comenzar absolutamente un estado y, por lo tanto, también una serie de consecuencias del mismo; siendo así, gracias a esa espontaneidad, comenzará no sólo una serie, sino la

determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie.

M.Kant.

Otro tanto ocurre cuando miramos la historia, dice Kant. Por un lado la vemos finalísticamente determinada hacia la paz universal y hacia la sociedad cosmopolita, pero por otro lado la historia nos presenta solamente una serie de hechos sangrientos, divisiones y guerras. Debemos, sin embargo, esforzarnos para que no sea así. Donde se ve que Kant es todavía un ilustrado que no ha ido mucho más allá que Voltaire en la visión de la historia universal.

Kant, en definitiva, nos propone el triste consuelo del movimiento de nunca acabar. Un tender continuamente hacia una meta que jamás se alcanzará. Se puede decir que, en este punto, la Ilustración culmina y hace crisis. Ante la antítesis insoluble de la acción moral en el mundo, parece que sólo caben dos actitudes. Asumir corajudamente, heroicamente, el papel de Sísifo, condenado a la tarea eterna, o proclamar la necesidad de alcanzar el fin, de lograr verdaderamente un mundo humano. En el primer caso, uno se vuelve romántico; en el segundo, hegeliano.

Observemos al romántico. Por un lado es «alma bella», su moralidad interior lo embellece. Por el otro lado, se decide a la acción exterior, pero asume una tarea imposible, cuya belleza exalta también por la grandeza que supone luchar continuamente y al fin perecer ante lo imposible. Pero Hegel se irrita ante esta actitud. Escribe que esto «es una satisfacción que hay que abandonar a sí misma». No se satisface propiamente en la obra hecha, ya que ésta no llega a hacerse, sino en el «alma bella», en una profundidad del yo propio que Hegel desprecia porque es despreciadora del mundo, al que considera vil. Ese es un yo vacío, dirá Hegel en seguida, pura vanidad.

Es preciso no resignarse a ello. Hay que mantener la «verdad de la Ilustración» más allá de ella misma, la necesidad de que la vida exterior de los hombres se ajuste a la razón y sea auténticamente libre, que la paz se cumpla en la sociedad universal y fraterna de los hombres libres. No queda, por tanto, más remedio que revisar el ideal de racionalidad de la Ilustración, puesto que nos aboca a una antinomia insoluble. Hay que afirmar, demostrándolo, que la meta de la acción libre está ahí, que se alcanza realmente. Hay que decir y demostrar que la Historia no es una serie de hechos sangrientos, irracionales,

sino un largo camino dotado de sentido y este sentido es la libertad. Acabamos de «inventar» a Hegel, hemos «deducido» su necesidad histórica.

Pero advirtamos bien que las dos salidas a la tercera antinomia de Kant que acabamos de prever, se sitúan ya más allá de Kant. En realidad se sitúan más allá de la razón ilustrada y cartesiana, porque son ya razón dialéctica, una razón hecha de sí y de no, *sin ser por ello engañosa*. Una razón que no avanza ya de intuición positiva a intuición positiva, como la de Descartes. Una razón que descubre la necesidad racional de los hechos escandalosos de la historia.

La razón dialéctica en su vertiente romántica estará representada por Fichte. Es una razón que necesita el obstáculo, lo negativo, para luchar con ello y conquistar así su grandeza. Pero no tiene reconciliación definitiva, ya que no alcanza una síntesis en que finalmente descanse. Desencadena un movimiento de nunca acabar (indefinido), cercano todavía a la propuesta de Kant. La concepción hegeliana, por el contrario, postula siempre la reconciliación verdadera, el descanso en el logro, no en el cementerio. Hemos llamado romántica a la primera alternativa, ya que, ciertamente, es la de tantos «héroes» del romanticismo literario. Pero algún lector pensará, seguramente, que la segunda alternativa es más romántica todavía, ya que recae en la pura ilusión, en el espejismo trascendental denunciado por Kant. La discusión es larga. Veamos.

V. La razón dialéctica

Cuando Fichte publicó anónimamente su escrito titulado *Ensayo de crítica de toda religión* (1792), Kant todavía no había publicado el suyo sobre la religión dentro de los límites de la razón. Sabiéndose que Kant preparaba un escrito sobre el tema, cundió el equívoco y muchos creyeron que el escrito del joven Fichte pertenecía al viejo Kant. Fichte apoyó el error, ya que él quería que sus doctrinas se viesen como el simple desarrollo de los principios kantianos. Kant, sin embargo, se distanció de la primera obra fichteana, seguramente con razón. Kant mantuvo siempre una clara voluntad de límites y, por lo que hace a nuestro tema, la dialéctica era engaño, transgresión de límites. Fichte, por el contrario, salta ya a la cosa en sí en todos los terrenos. Cierto que puede apoyarse en el realismo de la acción moral según Kant, pero ese realismo se extiende ahora a todo. El sujeto, porque es moral, toca la realidad en el conocimiento y también en la historia. Es arduo, desde luego, trazar rayas divisorias en las aguas fluyentes de la historia, pero en Kant se debe ver un espíritu clasificador, que dibuja fronteras pacientemente y las mantiene firmes; un espíritu que, sin carecer de grandeza y de gusto por la gran construcción sistemática, se preocupa mucho de mantener claras las distinciones; un espíritu sobrio que tiende a juzgar delirantes las visiones unitarias que cautivan por su fuerza sintética, pero que acaban por confundirlo todo con su grandilocuencia. Cuando los *Stürmer* (prerrománticos) empezaban ya a agitar las aguas románticas a causa del empacho de equilibrio neoclásico, Kant, muy irónicamente, pedía respuesta a Haman solicitándole «humildemente» en una carta que, a ser posible, le escribiese «en la lengua de los hombres, porque yo, pobre hijo de la tierra, no estoy capacitado para el lenguaje divino de la razón intuitiva».

En Fichte, por el contrario, la razón humana es ya divina y, a pesar de mantener y desarrollar algunas tesis kantianas, se advierte cómo en él las divisiones son internas a una gran unidad previa Fichte puede reclamar de Kant la primacía de lo moral, puede contemplar en su predecesor los movimientos indefinidos que genera la búsqueda del ideal, pero lo decisivo es ya otra cosa que ciertamente no está en Kant ni puede estar: la infinitud sin reservas de la razón humana con su carácter discursivo. Con ello Fichte gana una visión muy distinta de la dialéctica. Lo que en Kant se valoraba como

telarañas mentales derivadas de una transgresión de límites, se asume ahora audazmente como el ser mismo de la razón. La razón es dialéctica, la antinomia no es irracional.

* * *

Fichte es el idealista de la libertad. Ahí está lo primero absoluto, la acción auténticamente espontánea e incondicionada que no brota de algo previo, es decir, de un sujeto concebido como substrato más o menos parecido a una cosa, a un ente. Cosismo que no se supera por los que atribuyen al sujeto un carácter espiritual. Las cosas, los entes, no son nunca lo primero, según Fichte. Son lo secundario, los residuos muertos de la acción libre.

Hay que enmarcar así los esfuerzos de Fichte por fundamentar el saber riguroso. Su *Wissenschaftslehre*, de la que llega a dar más de diez versiones, le deja siempre insatisfecho. Es falso lo que se lee a veces en los manuales de historia de la filosofía cuando se dice que Fichte «parte de una doble base para construir su filosofía: la reflexión sobre la naturaleza del saber y sobre el sentido del querer». Estos son los dos campos que Kant había acotado mediante sus dos críticas primeras, razón pura y razón práctica, y que siempre mantuvo cuidadosamente deslindados. Fichte, por el contrario, procede a colocar el saber en el seno de la acción libre. Y éste es su único punto de partida. Ello es así, porque como él mismo explica, sólo hay dos posibles filosofías, el idealismo y el dogmatismo. El segundo admite «cosas dadas», el primero parte solamente de la acción libre, la cual ya no sería posible si junto a ella se colocaran cosas que fueran tan primarias como ella. También, si como Fichte afirma, la clase de filosofía que cada uno escoge depende de qué clase de hombre se es, resulta entonces claro que el hombre auténtico, el que ama la libertad por encima de todas las cosas, escogerá el idealismo. Las almas de esclavo, por el contrario, aceptarán dogmáticamente las cosas que las encadenan.

Sólo a partir de esta espontaneidad absoluta y en el seno de ella ocurre entonces la necesidad de justificar y valorar las representaciones que nos hacemos de las cosas. Estas son el obstáculo a vencer por la libertad, no a respetar absolutamente. La audacia romántica ha desbordado ya a la «timidez» o cautela kantiana y ahí es donde aparece la elaboración de la

doctrina del saber riguroso o epistémico (*Wissenschaftslehre*). Fichte prefiere este nombre al de filosofía porque conviene no limitarse a aspirar al saber, sino que se debe alcanzar.

Ahora es el momento de explicar aquello que siempre se dice cuando se habla de Dialéctica, o sea, tesis, antítesis y síntesis. Esa cosa suele atribuirse, por pura ignorancia, a Hegel, pero es propia de la filosofía fichteana, tomando pie, desde luego, en la presentación de las cuatro antinomias que vimos en la dialéctica trascendental de Kant, especialmente de la tercera. Ya dijimos que allí hay solamente tesis y antítesis. En Fichte tenemos ya síntesis.

La tarea que se propone Fichte de fundamentación del saber riguroso es simétrico al de Aristóteles con su «filosofía primera». Aunque rehace a su modo la Crítica de la razón pura, la desborda por los cuatro costados porque la desborda ya en su mismo planteamiento. Se presenta como un rehacer la deducción trascendental de las categorías o conceptos del entendimiento que había ensayado Kant en su Crítica a partir, precisamente, de la espontaneidad del yo. Pero esa espontaneidad, en Kant, estaba vaciada de realidad, no solamente de sustancialidad cartesiana. Era la espontaneidad de un sujeto ceñido a las necesidades de una lógica trascendental. El sujeto de Fichte es libertad, algo más real que las sustancias.

Por ello, Fichte afirma que la primera posición del yo puede expresarse (y eso es ya una expresión, no la posición misma). A esta primera posición se liga la categoría de realidad y el principio de identidad. Se trata, por tanto, de la versión fichteana del *cogito* cartesiano. Una conciencia de sí esencialmente realista e idéntica consigo misma originada, sin embargo, en la libertad y despojada de toda reificación. La segunda posición del yo (antítesis) es el no-yo, ya que no puede concebirse el yo (¡moral!) sin un mundo frente a él. A esta segunda posición se liga la categoría de negación y el principio de no-contradicción. Por último, la tercera posición (síntesis) supera la escisión entre yo y no-yo y se vincula a la categoría de límite, así como al principio leibniziano de razón suficiente. Si hemos aproximado la primera posición al *cogito* cartesiano, cabe igualmente acercar la segunda posición a la idea de extensión, mundo que se ofrece siempre como opuesto al pensamiento. La tercera posición, por su parte, se puede comparar a la idea de Dios cartesiana. Aquí no vamos a detenernos en la interpretación de esta triplicidad fichteana, siempre repetida y pocas veces entendida. Sugerimos solamente que, para no

despistarse mucho, para no ver en ello «una cosa rara», se entienda el esfuerzo especulativo de Fichte como algo enteramente en la línea de toda la filosofía occidental. Se trata simplemente de fundar el conocimiento riguroso, es decir, la necesidad del conocimiento y su universalidad. En esta línea, la *Wissenschaftslehre* es filosofía primera en el sentido aristotélico, es meditación metafísica cartesiana y es, sobre todo, deducción kantiana de las categorías del entendimiento. Difiere, sin embargo, radicalmente, de estos precedentes históricos en la decisión imperturbable de verlo todo como emanación y resultado de la libertad. La acción es anterior a la cosa, la libertad es anterior a la necesidad.

Además, la libertad fichteana se relaciona antes con las otras libertades que con el mundo. El yo de Fichte es intersubjetivo, se capta a sí mismo solamente como un yo que vive moralmente en una comunidad de «yos» encarnados en un mundo sensible. En otras palabras, el yo se afirma necesariamente como autoconciencia libre que incluye la relación con lo otro en cuanto mundo y en cuanto otro yo. Dicho esto, recojamos los puntos esenciales de esta doctrina que prepara y prenuncia la gran eclosión de la dialéctica hegeliana.

1. °. La decidida moralidad de toda la filosofía, incluida la teoría del conocimiento. Lo que en Kant era solamente *primacía* de lo práctico o moral frente a la esfera del conocimiento teorético, se ha convertido ahora en *principio de todo*. El yo libre, activo, no solamente engendra el mundo moral, sino que en su mismo seno, y por necesidad subsiguiente a la libertad, se funda el conocimiento. La *praxis* lo es todo, el conocimiento es también praxis, un momento de ella. Anotemos que cuando hablamos del yo de Fichte no debe entenderse el vo empírico de cada uno, sino la yoidad en general, sin que ello signifique convertir el yo en abstracción. El yo es acción real y libre en todos los yos.

2. °. Al convertir la acción en principio y entenderlo todo en función de la libertad, Fichte puede abordar vigorosamente la tercera antinomia de Kant y mirar al mundo no como lo insuperablemente antitético a la libertad, sino como el campo de ejercitación de ella, el lugar de encuentro con los demás hombres. La antinomia tiene así síntesis; la acción moral se ejerce realmente en la historia de la humanidad.

3. °. Queda, sin embargo, o por lo menos así lo creerá Hegel, un resto kantiano en Fichte, una piedra kantiana en su zapato que le impide caminar con total libertad. Su síntesis es imperfecta, su acción es todavía un movimiento de nunca acabar. El trabajo de Sísifo puede ser románticamente exaltado, pero con ello no se resuelve el problema del movimiento indefinido que es lo que Hegel llamará «mala infinitud». Y ello es así porque la síntesis opera como nueva tesis a la que se opondrá otra antítesis, etc. y *así indefinidamente*.

***

Schelling no añade mucho a la dialéctica. Su pensamiento se limita a hacer uso del «esquema de la triplicidad», tal como lo acabamos de ver en Fichte. Sin embargo, para la gran mole hegeliana, es preciso mencionar el decidido objetivismo de Schelling frente a posibles interpretaciones subjetivistas de Fichte. La filosofía de Schelling, en su primera presentación, fue llevada por el afán común a todo el idealismo alemán de superar las dicotomías tajantes de Kant. Para ello, Schelling recorre en ambos sentidos el camino naturaleza-espíritu. En sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) se distancia de Fichte por temer una subjetivización radical de la filosofía. Recorre el camino desde la naturaleza hasta el espíritu para señalar su continuidad. Se niega a mirar la naturaleza como un simple derivado del espíritu.

Con ello, Schelling sintoniza enteramente con la nueva sensibilidad romántica y contempla a la naturaleza como organismo vivo, como gran animal, muy lejos de las concepciones mecanicistas. La vida se presenta para Schelling como síntesis de materia (tesis) y energía (antítesis). Pero la vida culmina en el espíritu, ya que en éste, es decir en el hombre, se da la cumplida reflexión sobre sí en que la vida consiste.

Lo que Schelling quiere subrayar es que el espíritu puede surgir como culminación de la vida, porque ya alentaba en el origen mismo de la naturaleza, incluso en la naturaleza muerta. Así, pues, el espíritu es también naturaleza, cosa en sí plenamente objetiva.

Por otro lado, Schelling recorre el mismo camino en sentido inverso, desde el yo a lo que tiene enfrente. Pero eso lo hace marcando diferencias

respecto de Fichte cuando advierte que la naturaleza está desde siempre en el fondo mismo del espíritu (*Sistema del idealismo trascendental*. 1800). Este realismo objetivista de Schelling se explaya entonces en una teoría estética que ve en la obra de arte a una idea convertida en objeto sensible.

Su filosofía posterior no parece que pueda interpretarse como un cambio muy profundo de orientación. Lo que suele llamarse *filosofía de la identidad* se expone en un diálogo de título significativo (Bruno 1802) y en él, Schelling sienta que lo absoluto es pura identidad. Solamente en la esfera de lo finito ocurren las diferencias y las oposiciones; la primera de ellas es la que se presenta como enfrentamiento entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta nueva fase del pensamiento de Schelling estaba ciertamente inspirada por el contacto con la filosofía de Spinoza y también con Giordano Bruno, pero ambos mediatizados por la exposición de ellos que había hecho Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785). En el mundo alemán habían causado gran impresión las cartas de Jacobi, dirigidas a Mendelsohn para atacar su espinosismo, pero sobre todo había causado impresión su relato acerca de la «confesión» de spinozismo hecha por una persona tan intocable como Lessing, el más grande poeta alemán, según entonces se creía. Jacobi vulneraba también a Goethe... En fin, el escándalo era mayúsculo porque Jacobi consideraba, por una parte, que Spinoza era *la* filosofía, pero por otra parte significaba un paganismo redivivo, un panteísmo equivalente a ateísmo porque era incompatible con el cristianismo luterano. Lo alemán frente a lo judío.

Puesto el problema de un modo tan tajante, o fe cristiana o Spinoza, Jacobi provocaba a la filosofía alemana. Quien no quisiera renunciar del todo a las luces de la razón, es decir al espíritu ilustrado que alentaba en Lessing y en Goethe, en el mismo Kant, debía ahora sumergirse en Spinoza. El judío, el siempre maldito Spinoza, el ateo disfrazado, ingresaba así en el idealismo alemán. El nuevo absoluto superador de la cosa en sí kantiana, superador también del subjetivismo fichteano, empezaba a tomar rasgos spinozianos, era ya la sustancia única, *Deus sive Natura*. Una naturaleza, sin embargo, muy alejada del mecanicismo, una naturaleza en la que el romántico primerizo amaba sumergirse.

Tenemos ya los cabos suficientes para dar a entender la concepción filosófica que ha devenido más representativa de la actitud y el estilo

dialécticos: la filosofía de Hegel. En ella, la dialéctica no es algo, es todo. O mejor todavía, y como él mismo dice, la dialéctica es el alma de todo, su pulso.

Advirtamos en primer lugar, porque ello aclara muchas cosas, que Hegel acostumbra a definir su filosofía respecto de la filosofía precedente, trazando dos líneas que van desde Kant y desde Spinoza hasta él. En la primera intercala a Fichte y en la segunda a Schelling. Se puede, por tanto, decir que Hegel toma posición en relación a sus antecesores más próximos, Fichte y Schelling, viendo detrás de cada uno de ellos a una sombra protectora que les sirve de apuntador. Detrás de Fichte a Kant y detrás de Schelling a Spinoza.

Por lo que se refiere a Kant, Hegel lo conoció pronto. Ya en sus tiempos de seminarista en Tübingen, recién acabado el bachillerato, lo había estudiado. Había aprendido de él a ser crítico y había comprendido la Ilustración a través de él. Ante él mantuvo siempre una reserva, sin embargo: la poca sensibilidad de Kant para los contenidos específicos de la religión cristiana, trinidad, encarnación y redención por la muerte.

Por lo que hace a Spinoza, su conocimiento fue relativamente tardío. Ocurrió seguramente durante su estancia en Frankfurt cuando renovó el contacto con los viejos amigos de seminario. Hölderlin y Schelling, mejor introducidos que él en la actualidad cultural de Alemania. Sus amigos bromearon sobre el despiste de Hegel. Pensar tanto en Kant no estaba de moda... había que pensar en Spinoza, mediatizado desde luego por las cartas de Jacobi.

El hilo Hegel-Fichte-Kant, visto como es obvio por Hegel, presenta siempre, al primer golpe de vista, un carácter fuertemente negativo. Mencionándolo o sin mencionarlo, Hegel dirige crueles andanadas contra Kant, contra sus separaciones mal soldadas. Son típicas, pero no únicas, las dos primeras páginas de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Kant, nos dice Hegel, pone *de un lado* el sujeto y del otro el objeto. Para juntarlos intercala una *tercera cosa*, el conocimiento, que jamás puede juntarlos. Otras veces se complace en marcar la debilidad que presenta la solución kantiana de la tercera antinomia. En cualquier caso, repite siempre que el abismo puesto por Kant entre fenómeno y cosa en sí es propio de una conciencia desgraciada o de una conciencia escéptica que se esconde ante sí misma. Por este camino, los textos hegelianos sobre Kant suelen terminar con insultos al viejo de Königsberg, tachándolo de miedoso... e impotente. Estas

andanadas, sin embargo, no acostumbran a acabar en sí mismas. Como si de repente tuviese mala conciencia, da un giro al asunto y acaba con alabanzas. Se puede ver por ejemplo la nota que Hegel pone al fin de la introducción a su *Lógica* (1812). ¿Por qué lo alaba? Por haber visto bien que el sujeto no es inerte sino espontáneo y por haber intentado, con poco éxito, una deducción rigurosa de las categorías a partir de esta espontaneidad. En este contexto, a Hegel no le duelen prendas. Kant, con su deducción, es un antecesor de su propia Lógica, etc.

Si, al criticar a Kant por descomponerlo todo mediante sus poderosos análisis, tiene siempre que acabar denunciando gérmenes de escepticismo, al descubrir en el sujeto un principio de síntesis dotado de virtualidad para llegar hasta el objeto, Hegel se complace en presentarse a sí mismo como seguidor. En esta línea, Fichte ha decidido ya explotar la vena kantiana y ha hecho bien. La doctrina fichteana sobre el saber riguroso está, por ello, a mitad de camino entre Kant y Hegel. Es un gran acierto, incluso en la prioridad absoluta otorgada a la libertad, pero es todavía un razonamiento débil *porque es demasiado kantiano*, porque retiene, quizá sin quererlo, una separación insalvable entre las orillas que trata de unir, es decir entre sujeto y objeto, entre moralidad y mundo. Por ello, piensa Hegel, la filosofía de Fichte genera un movimiento de acercamiento asintótico, un movimiento que no consigue alcanzar su fin, un sujeto condenado a no saciar nunca su hambre de verdad sin restricciones. Y Hegel no simpatiza con una salida muy romántica de la dificultad que consiste en escribir poemas en honor del hambre. Kant y Fichte, por tanto, estarán siempre amenazados por el escepticismo, estarán siempre en peligro de caer ellos mismos en el abismo que han intercalado entre ellos y la verdad plenamente objetiva. Hegel les reprochará incluso el ser en el fondo conciencias medievales, desgarradas, por tener la verdad más allá de ellos... Filosofía tímida la de Kant, audaz la de Fichte, pero ambas tristes y desgraciadas. En cuanto medievales no son siquiera cristianos, porque no se toman en serio la encarnación de Dios. Son pues, en el fondo, judíos, (¡gran humorada, por cierto!) filósofos de la distancia insalvable.

Cojamos ahora el otro cabo. El segundo hilo lo describe siempre Hegel como *filosofía de la identidad*. Hay una sustancia única y esa es Dios, o sea, la naturaleza. Hegel cree que estos enunciados son propios de la filosofía de la

identidad en su versión racionalista, prekantiana. La versión postkantiana de la misma filosofía tienen un cariz más epistemológico y nos la ofrece Schelling cuando dice que, en lo absoluto, sujeto y objeto son lo mismo, que en él no hay escisión. Pero con ello, piensa Hegel, cesa toda posibilidad racional de explicar el movimiento; detrás de Spinoza está Parménides. Ahí Hegel delata bien que depende de Jacobi, puesto que éste había descubierto el secreto del judío Spinoza en su paganismo larvado, es decir, en la convicción de que *ex nihilo, nihil fit* (de la nada, nada se hace) que excluye radicalmente toda posibilidad de creación y de libertad.

Spinoza, sin embargo, es *la* filosofía. ¿Qué hacer? Lanzar a Kant contra Spinoza y a Spinoza contra Kant, piensa Hegel. Es preciso que Kant enseñe a Spinoza a dividirse y a vivir trágicamente, y es preciso también que Fichte enseñe a Spinoza a peregrinar hacia lo absoluto. Pero Spinoza, por su parte, debe enseñar a Kant que, si no parte de la unidad, jamás podrá recomponerla; Kant debe aprender que lo absoluto siempre mora en nosotros y que la naturaleza es cosa en sí para el hombre. La gran humorada continúa: adviértase cómo el alemán Kant le enseña judaísmo al judío Spinoza y cómo el judío Spinoza le enseña cristianismo (encarnacionismo) al germano.

¿Cómo podrá conseguirse este milagro? ¿Haciendo que unos escuchen a los otros? Cosa imposible, piensa Hegel, porque toda conciencia no escucha más que lo que quiere oír, nadie salta más allá de su sombra. Sólo será posible reunirlos, si todos y cada uno se deciden a profundizar en sí mismos más que a escuchar al vecino. Se trata sencillamente de desarrollar lo más auténtico de cada uno. Esa es la idea que preside la redacción de la *Fenomenología*, la educación de las conciencias parciales y opinativas, desarrollándose desde sí mismas, hasta unirse en el saber epistémico, intersubjetivo. Y si ellos ya están muertos, sus filosofías viven. Hegel tomará sobre sí el trabajo de desarrollarlos.

Toma el hilo kantiano y dice que «lo más importante es advertir que *la antinomia* (tesis y antítesis) no se encuentra solamente en los cuatro objetos específicos tomados de la Cosmología (wolffiana) sino más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y reconocer a todos los objetos bajo esta propiedad (es decir, el verlos todos como antinómicos) es esencial a la consideración filosófica; esta

propiedad constituye lo que se determina como el momento *dialéctico* de lo lógico» (*Encicl*opedia, 348).

He ahí el invento. La dialéctica moderna nace como audaz generalización de la dialéctica trascendental kantiana. No solamente hay cuatro cosas antinómicas en el mundo, lodo lo es. Igual vale para el campo objetivo (todos los objetos de todos los géneros), como en el campo subjetivo (representaciones, conceptos, ideas). Adviértase cómo esta generalización consuma y consume el escepticismo latente que Hegel ha denunciado en Kant. Verdaderamente, ¿si una antinomia ya nos sume en el desconcierto (aporía), el lío será mayúsculo cuando se produzca la universalización de la antinomia? ¿No significará eso la desesperación intelectual misma?

Desde luego, piensa Hegel. El camino de la sabiduría pasa por el escepticismo. No hay que dudar de esto o aquello, sino de todo, y más a fondo todavía, anegarse en la desesperación. Esa es precisamente la dialéctica de la conciencia que nos conduce precisamente hacia la razón dialéctica, superación y verdad de la razón ilustrada. Por ello, como Fichte ha comenzado a ver, hay que tener la valentía de pensar la contradicción, hay que dinamizar decididamente al sujeto precisamente a partir de la tercera antinomia. Entendiendo al sujeto no como mero sujeto de una lógica trascendental, sino como libertad radical, con todo lo que ella comporta de *praxis* realista y de virtualidad universal sin límites. No hay que ser tímido al respecto. En el sujeto (desarrollado, educado) está el universo entero. En la conciencia «natural», ineducada, está también todo, pero ella no lo advierte ni puede verlo.

Se llega aquí a la modificación que Hegel entiende introducir en la dialéctica fichteana: interiorizar la negatividad en el principio, hacer de la contradicción algo verdaderamente originario y no dejarla para un segundo momento (antítesis). Porque Fichte deja la contradicción para un segundo momento no puede nunca alcanzar verdaderamente la síntesis que desea. Se comprenden ahora los tópicos hegelianos contra la dialéctica de Fichte. En efecto, la acusa de generar un movimiento de nunca acabar. El no-yo fichteano está todavía tocado de cosa-en-sí kantiana, de más allá, de obstáculo infinito, de choque extrínseco (*Anstoss von aussen*).

***

Al poner la negatividad como algo tan originario como la positividad misma, ocurre una mutación del esquema dialéctico de Fichte. Se evita toda apariencia *de choque desde fuera* porque, en vez de tesis, antítesis y síntesis, aparece en Hegel otra tríada que se puede nombrar *simplicidad, escisión y reconciliación*. Estas palabras las usa Hegel frecuentemente, pero no de manera mecánica. Otras veces llama al primer momento, inmediatez; al segundo, alienación, enajenación o exteriorización; al tercero, unidad mediada consigo misma o unidad diferenciada, etc.

Siempre subraya Hegel que el tercer momento significa un regreso al primero. El movimiento avanza, por tanto, no en perpetua huida hacia adelante, sino en curva hacia el origen. Es un movimiento circular que también se llama reflexión. Este vocablo no debe entenderse en sentido psicológico, sino en el sentido real y original de doble flexión. Un modelo de movimiento, en definitiva, que recuerda mucho al neoplatónico de salida de la unidad hacia la multiplicidad y regreso desde ésta a la unidad, siempre entendiendo que este regreso significa un progreso real, un logro o crecimiento. En efecto, las diferencias y oposiciones que aparecen en el momento de la escisión-no se eliminan en el tercer momento, sino que se conservan *superadas* (*aufgehoben*), es decir, reconciliadas o bien articuladas dentro de una unidad compleja, no uniforme.

LÓGICA Y DIALÉCTICA.

a) El momento dialéctico es la autosuperación en sentido propio de tales determinaciones finitas y el traspasar a sus opuestas.

b) Lo dialéctico, tomado como algo para sí, separado por el entendimiento, contribuye el escepticismo, sobre todo cuando se muestra en los conceptos científicos. 2) La Dialéctica se considera habitualmente como una habilidad extrínseca, la cual puede producir arbitrariamente una confusión en determinados conceptos y una mera apariencia de contradicciones, de modo que no sean estas determinaciones lo nulo sino aquella apariencia, mientras lo intelectual, por el contrario, sea más bien lo verdadero. Frecuentemente la Dialéctica se considera como un subjetivo peloteo de razonamiento sin contenido, mientras la vaciedad que producen tales razonamientos se cubre con aquel ingenio. En su propia determinación la Dialéctica es más bien la propia y verdadera

naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. LA reflexión es, en primer lugar, el salir de la determinación aislada y ponerla en relación de modo que su conexión se mantenga, sin embargo, su valor aislado. La Dialéctica, por el contrario, es este inmanente salir, mediante el cual se pone de manifiesto la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento y se muestra aquella unilateralidad como lo que es, es decir, como la negación de las determinaciones. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello lo dialéctico constituye el alma móvil del avance científico y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, de modo que en ello reside precisamente la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.

c) lo especulativo o racional –positivo comprende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en su disolución y en su ir más allá.

1) La Dialéctica tiene un resultado positivo porque tiene un contenido positivo o porque su resultado no es verdaderamente la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones, las cuales se retienen en el resultado precisamente porque éste no es una nada inmediata sino un resultado; 2) Por ello, este resultado racional, aunque sea algo pensado y abstracto, es al mismo tiempo algo concreto, porque no es una unidad formal y simple, sino la unidad de distintas determinaciones. Por ello la filosofía no trata de puras abstracciones o de pensamientos formales, sino solamente de pensamientos concretos. 3) La lógica especulativa contiene la mera Lógica del entendimiento y se puede con ésta hacer toda la Lógica; para ello solamente se requiere omitir todo lo dialéctico y racional; de este modo se convierte en la Lógica usual consistente en una relación de varias determinaciones del entendimiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito.

De la «*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*» Hegel

Por otra parte, se debe observar que la negatividad está presente en los tres momentos. Se muestra claramente en el segundo, pero está ya en el primero. La simplicidad de éste es aparente; esconde la negatividad y por eso surge en el segundo paso. ¿De dónde podría proceder si el origen ya es el todo?

El tercer momento, por su parte, retiene también la negatividad como diferencia articulada.

Estos tres momentos son observables en cada página de Hegel, pero nunca se repiten de manera aburrida y machacona. Entiende, por el contrario, que si bien el desarrollo de cualquier cosa pasa por estas fases, lo interesante no consiste en reconocer el mismo esquema abstracto, sino en observar las variaciones y matices que son propios de cada caso. Esto lo consigue solamente quien se sumerge en la cosa y se deja llevar por su propio movimiento; no lo consigue el que se limita a observar el movimiento desde fuera.

Volvamos ahora al segundo hilo. Spinoza ha visto bien, como lo vio Parménides, que todo es uno. Apreciación hegeliana que muestra su dependencia de Jacobi, quien había estimado que el principio de Spinoza reside en el *he kai pan*, el uno-todo. Schelling ha visto bien, prosigue Hegel, que sujeto y objeto son lo mismo en lo absoluto. Pero ambos se quedan parados en su intuición. Mejor dicho, no se quedan parados, porque realidad y mente *eppur si muove*. A Parménides se le alargaba el discurso a su pesar. Con Zenón se podía sospechar que todo discurso, no sólo el de los heraclitanos, aboca a la contradicción. A Spinoza se le irisaba la sustancia única con infinitos atributos desconocidos para nosotros con la excepción de dos, pensamiento y extensión. Dos atributos que en lengua schellingiana se llaman sujeto y objeto. Y más acá de los atributos, Spinoza tenía que seguir *avanzando* hasta la muchedumbre de los modos. En resumen, la intuición más pretendidamente unitaria y definitiva, lo absoluto más absoluto y eterno, generan inmediatamente un discurso hacia adelante. Pero si el discurso se sostiene, si se tiene el vigor necesario para seguirlo hasta el final, resulta entonces que este avance no va a otra parte, sino que regresa al punto de partida. Es un proceso circular.

La conclusión se impone. No hay que tener miedo, aceptar que todo discurso se dobla sobre sí mismo, es reflexión. La sustancia única spinoziana, caracterizada ya como *causa sui*, tiene que verse como algo vivo, dotado de movimiento interior, para concebir aquel movimiento injustificado que se observa en la *Ética* y que va desde la sustancia a los atributos y de éstos a los modos.

Para ello tampoco se debe predicar un sermón extraño a los propios oídos de Spinoza. Sólo hay que pedirle que se tome más en serio su propia tesis, tan repetida, de que *omnis determinatio est negatio*, toda determinación es una negación. En efecto, si toda determinación ulterior de la sustancia única es una negación de ella, es imposible concebir que tal negación le sobrevenga desde fuera. Tiene que estar en ella originalmente. Se impone, por tanto, rehacer la famosa definición spinoziana, tejida en torno a la noción de independencia total o autosuficiencia. Se impone que Spinoza reconozca que la negatividad no puede surgir en un segundo momento si no está ya en el primero y más original. Hegel entiende, pues, que tanto Fichte como Schelling, con las sombras de Kant y Spinoza a sus espaldas, deben concebir lo primero como negativo.

Esto se dice pronto, pero si se entiende se produce un escándalo. Todas las iglesias, sinagogas y conventos van a indignarse ahora tanto o más de lo que bramaron en el siglo xvii contra el maldito judío, ateo disimulado, que se llamó Spinoza. Hegel se da cuenta perfectamente de que dice una cosa *horrorosa*, porque dice que Dios incluye la negatividad, la contradicción dentro de sí. Hasta ahí, hasta Dios mismo, ha de llegar la generalización hegeliana de la tercera antinomia de la razón pura de Kant. Sabe Hegel que dice una cosa inaudita, pero piensa que no es una simple ocurrencia escandalosa. Se trata, según él, de formular el espíritu de la época, la verdad de que la razón lo es todo. Y si la razón es discurso contradictorio que no tiene por encima ninguna intuición simple e instantánea, hay que decir sin miedo que la razón humana es divina, que la razón divina es discurso contradictorio.

* * *

No será inútil repasar ahora un poco por encima lo que Hegel consigue con su golpe de mano. De momento se apodera de toda la historia de la filosofía en su beneficio.

Anaximandro le puede dar la razón, porque la dialéctica hegeliana no será más que un largo comentario a su texto, una explicación racional del movimiento de las cosas desde la matriz que se escinde a sí misma para alumbrarlas. Por ello las cosas arrastran una negatividad original que deben pagar, y pagan, regresando al seno de la *physis* de donde salieron.

Heráclito puede cambiar su llanto en risa infinita al contemplar a Parménides resucitado... y convertido en heraclitano. Porque, si bien todo es uno, todo tiene la contradicción o la guerra en su seno y por ello se mueve con un movimiento eterno que regresa siempre al origen.

Quizá, y conviene ahora dejarlo anotado aquí para recogerlo después, solamente fruncirá un poco el ceño, sin acabar de comprender bien lo que quiere decir su buen amigo Hegel cuando repite que «todo dibuja un círculo». Heráclito entiende que eso puede ser lo que él mismo había enseñado sobre el movimiento cíclico de todas las cosas, pero no está muy seguro de que los dos conciban igualmente este círculo de eterno retorno. En cualquier caso, Hegel, muy satisfecho, piensa haber reproducido en su filosofía todas las proposiciones conservadas de Heráclito.

Sigamos del modo más rápido posible. Sócrates se quedará un tanto desconcertado al ver que el conocimiento de uno mismo, hacia el interior de sí, no solamente descubre un imperativo ético sino que le abre a la totalidad sin más, cosa que temerá no entender demasiado bien. Le infundirá quizá la sospecha de ser el último truco del discurso sofista para hablar de todo sin saber nada. Hegel, sin embargo, le tranquilizará:

—Ánimo, Sócrates. Atrévete contigo mismo. Recapacita una vez más sobre la totalidad de tu ignorancia y observa que encierra una virtualidad igualmente total.

Con Platón la cosa se complica un tanto. De entrada, Platón asentirá muy satisfecho a las palabras de Hegel a Sócrates, mientras susurra por lo bajo, Menón, Menón... Pero se sentirá incómodo con la heraclitización de todo, no sea que así se desbarate toda posibilidad de hacer pie en un saber seguro y bien firme. Eso puede ser peligroso para el futuro de Atenas y arruinar la vida ciertamente superior de sus ciudadanos tan superiores a los persas, pandilla de esclavos, e incluso superiores a los espartanos que, si bien griegos, son un tanto brutos. Si no hay saber firme porque nada es firme, pueden convertirse todas las palabras en guerra de opiniones, intereses particulares disfrazados por discursos demagógicos.

—¡Cuidado!, le dice a Hegel. Eso es bonito, pero tu teoría, convertida en política, puede volverse subversiva, demoledora. A lo que Hegel repica:

—Tranquilo, Platón. Tú amas a Atenas y yo tanto como tú. Toda mi vida, desde el Bachillerato, me paseo por la Acrópolis. Recito para mis adentros a

Píndaro y admiro cómo con sus versos esculpe la pasión, ¿quién os ama más que yo, griegos? Mejor me purifico en un estreno de Sófocles que con un sermón de Lutero. Vuestra serena belleza, esa que no es kitsch porque alcanza a dominar la tragedia del destino humano, eso es lo que amo. Más allá de las liturgias con el crucifijo al fondo ¡quién pudiera volver a danzar con las bacantes, en una noche de luna, y verter vuestro buen vino sobre las aras que ahora contemplo con tristeza, llenas de polvo en nuestros museos recién instalados!

—Convencido, Hegel, contesta Platón. Eres uno de los nuestros, pero algo extraño veo en ti. Eso que dices de Lutero no estoy seguro de comprenderlo, ¿dices que la negatividad está en el principio? ¿No estarás mancillando la belleza del Bien supremo?

—Relee tu Parménides, Platón, replica Hegel. Vuelve a pensar el problema de la porquería de este mundo. ¿Cómo puede haberla si es reflejo del mundo inmaculado de las ideas? ¿O tendrás que poner junto a las ideas perfectas también la idea de porquería, de mal, de fealdad, para que pueda haberla aquí abajo? Tú viste el problema, prosigue Hegel. Tus escritos. Platón, me ayudaron a verlo. Pero no olvides ahora que tú mismo debiste preguntarte por el no-ser en el mundo de las ideas. Viste cómo se partían todas en dos para poder mirar a través de ellas y comprender al pescador de caña, empeñado en sacar algo sólido del río revuelto de esta vida...

Convéncete, Platón. Tú, como yo, amas la vida ciudadana en libertad, con bienestar. Pero ¿no has advertido que el sabio diseñado por ti para administrar justicia entre los ciudadanos se te queda parado en el mundo de las ideas, creyendo estar ya en las islas de los bienaventurados? Tienes que empujarlo con consideraciones piadosas, bastante extrínsecas por cierto, y perdona, para que se anime a regresar a este mundo cavernario. ¿No has escuchado a Aristóteles, buen amigo tuyo aunque crítico, porque ama más la verdad que a ti, el cual te repite que tu silogismo para volver al mundo sensible desde el cielo de las ideas es un razonamiento débil? ¿No le oyes decir que el duplicado ideal de este mundo te lanza a un movimiento de nunca acabar, como el de Aquiles tras la tortuga, porque los problemas que te buscas son mayores que los que solucionas? Tratar de entender un rebaño de caballos añadiendo un caballo ideal, que no se sabe si come paja y deja estiércol, añade problema sobre problema.

Piensa, por tanto. Platón, que solamente podrás fortalecer tu ciencia, y con ella la libertad de los atenienses, si cierras bien el círculo de tu dialéctica, desde la cosa al concepto y desde éste a la cosa.

Aristóteles ha oído su nombre y aprovecha para terciar.

—Bien, Hegel. Tu ideal de saber riguroso no puedo sino aprobarlo. Estás con nosotros, desde luego, y hasta te veo capaz de acabar de redondear nuestra faena. Hay que destruir las opiniones para alcanzar la ciencia. Tu círculo dialéctico, sin embargo, me inquieta. No veo que quede bien asentado en una auténtica filosofía primera. Necesitas principios bien patentes, que descansen en sí mismos. Los principios han de ser inmóviles para que arranque de ellos el movimiento. ¿No te embarcas en un movimiento indefinido? ¿O no cometes círculo vicioso, que sería peor?

No olvides, Hegel, que Heráclito no puede llevar más razón que Parménides. En el campo del conocer tenemos que dar en un principio sólido que no necesite demostración, y no sea cosa de opiniones el aceptarlo. Yo he demostrado invenciblemente que este principio existe y es el de contradicción. Ahora tú sales con eso de que hay que pensar la contradicción. Me parece que te has pasado, Hegel. No te embriagues. También en el orden del ser necesitas de un punto fijo. El motor de todos los movimientos ha de ser él mismo inmóvil, si no jamás podrás fundar seriamente el movimiento. A lo que Hegel, responde muy satisfecho:

—Pero si en ello estoy contigo, Aristóteles. Nadie mejor que yo evita los movimientos de nunca acabar que terminan solamente en la destrucción del movimiento. Nadie mejor que yo acepta tu fundamentación en el principio que tus seguidores llamaron de contradicción. Pero tú mismo debes advertir que tu mostración, que no es demostración rigurosa, es ella misma circular. Debes advertir además que tu famoso principio no sirve para nada porque no puede funcionar como premisa de ninguna deducción. El más que tu famoso principio no sirve para nada, porque no puede funcionar como premisa de ninguna deducción. El que se llenen de realidad y se conviertan así en ciencia verdadera.

No es necesario seguir el diálogo ucrónico. Para los conocedores de la historia de la filosofía, la dialéctica hegeliana tiene que verse como un instrumento muy poderoso para su apropiación y comprensión. Permite rehacer toda la historia, darle cohesión y sentido. Casi nada. Y debe

observarse cómo lo hace: cada sistema filosófico engendra sus propias dificultades. El sistema siguiente asume las dificultades como negación de aquel sistema, vuelve al principio, porque más allá de Parménides nadie puede ir, y lo rehace. Se posibilita entonces un nuevo desarrollo, nuevas dificultades, etc.

* * *

Hay más. Hegel puede, de manera semejante, llevar a su molino las agitadas aguas de la religión. En este campo, la tolerancia no abunda y el diálogo no puede ser tan educado. Aquí las reservas se vuelven insultos... u hogueras sagradas.

Las dificultades de las ortodoxias religiosas contra Hegel son obvias. Su dialéctica circular, impregnada de necesidad, parece eliminar la libertad, especialmente la divina para crear o no crear. Parece, por tanto, acabar con la trascendencia de Dios. Es un panteísta, acaba el teólogo con un *racourci* típico del habituado a fulminar anatemas. Si conviene y no es un ignorante, el teólogo citará en su apoyo al mismo Jacobi, estirando el anatema que éste dirigió a Spinoza.

Hegel, con su orgullosa racionalización totalizante, prosigue el teólogo, no deja espacio para la revelación positiva, elimina lo más característico de los misterios religiosos. Es simplemente un racionalista ilustrado, más inteligente que Voltaire aunque menos gracioso, etc.

Pero Hegel replica aquí con dureza que él es más cristiano que todas las ortodoxias, refugio de administradores eclesiásticos dispuestos a aguantar el rebaño en el redil a cualquier precio. Al precio, desde luego, de matar al pensamiento para evitar su enorme fuerza crítica. Temor ante el poder negativo de la razón, demoledora de dogmas y capaz de arrostrar el vértigo que produce saber que nada hay fijo, que todo danza.

Los administradores de ortodoxia carecen de vigor intelectual, eso es cosa sabida, pero sobre todo esterilizan la auténtica religiosidad que dicen defender. Ahí Hegel redobla su virulencia porque piensa que Dios, la verdad, etc., no necesitan ser defendidos por nadie. O se defienden solos o que se retiren. Pero se defienden solos, sin la horrible guardarropía con que los ortodoxos pretenden vestirlos. Estos creen disponer de Dios, pues lo

acuñaron de una vez por todas. Los fundadores de religión, por el contrario, tenían audacia y vigor espiritual, pero no por ello dispusieron la ejecución de nadie. Más bien fueron ejecutados. Hegel invoca, en fin, a su favor a muchos Padres de la Iglesia y místicos (tocados de neoplatonismo, apostilla el ortodoxo) que profesaron concepciones fácilmente aproximares a la suya.

Sobre todo, advertirá Hegel, soy yo quien se toma en serio los tres dogmas capitales del cristianismo y muestro, de verdad, que Dios no es algo inmóvil, es decir, muerto. La vida divina trinitaria es también racional si se la despoja de imaginaciones pueriles. Dios padre engendra eternamente al hijo-logos como lo que no es él, pero los dos producen también al espíritu santo que significa el retorno a la unidad de aquella dualidad. Mi dialéctica, explica Hegel, reproduce siempre este mismo movimiento infinito y no indefinido. Es precisamente la vida divina que se derrama en todas las cosas, ya que todas ellas contienen en sí este círculo divino, el movimiento de reflexión.

La objeción religiosa contra él se mantiene porque las iglesias no pueden admitir la negatividad en Dios ni poner en peligro la trascendencia de Dios, siempre más allá de todo. A ello responde Hegel que tal cosa le ocurre a él precisamente por tomarse en serio el otro dogma cristiano, la encamación. Porque Dios habita en todas partes, en la naturaleza desde luego, pero sobre todo en la historia, de la cual ha de cuidar, sumergiéndose en el barro humano, y no contemplando un espectáculo que no le afecta desde una lejana providencia. Tanto se sumerge que carga con el mal y vive la muerte.

La ortodoxia advierte muchas blasfemias en todo ello. A los luteranos les parece que Hegel se ha dejado llevar por el demonio del catolicismo y ve demasiado optimísticamente la presencia de Dios en este mundo. A los católicos, todo esto les sabe a peste luterana travestida con jerga filosófica.

Hegel no hace mucho caso ni a unos ni a otros. Sigue pensando que el cristiano es él. Y sigue adelante porque continúa también el movimiento dialéctico de lo divino en lo humano. No sólo alcanza la muerte, sino que resucita y vuelve al origen. Movimiento que es de toda la creación, diferenciada desde luego del principio divino, pero verdaderamente divinizada. Para completar el escándalo, convoca Hegel a la iglesia de los santos no para el día siguiente al del juicio final, sino para ahora y aquí. El espíritu alienta en la historia y reúne a la humanidad emancipada. El fin está aquí, dice. Puede y debe alcanzarse. Se trata de la comunidad fraterna de los

ciudadanos iguales y libres, purificados por el terror revolucionario. Es demasiado. El órgano de la iglesia deja dormitar a Bach y se arranca con la marsellesa. El invento es terrible porque no ataca la religión, la digiere.

* * *

La capacidad asimiladora de la dialéctica hegeliana tampoco queda aquí. Si se ha apropiado de toda la historia de la filosofía y ha liberado al dios cristiano de sus celosos guardianes, para permitirle ser lo que él mismo había querido ser desde siempre, o sea, nosotros mismos, ha de pretender también explicar la historia de la humanidad. Nos ofrece para ello una clave de interpretación menos triste que la de Voltaire; nos aclara cómo avanza la humanidad hacia la libertad. Desde la tiranía, donde uno solo es libre, a la oligarquía, donde varios son libres, hasta la democracia universal, donde todos seremos libres. El camino no es derecho, sino tortuoso, porque antes de la reconciliación final *deben* producirse escisiones y luchas.

La humanidad se escinde en individuos distintos, cuyo instinto racional les hace afirmarse inmediatamente ante los otros. Quieren ser reconocidos como personas valiosas, pero tratan al prójimo como una cosa. Ese es el momento de la negatividad o escisión que nos enfrenta unos a otros, la guerra de todos contra todos, según Hobbes. De la lucha salimos convertidos en señores o en esclavos, dominadores o dominados. Hegel explica pormenorizadamente cómo en cada etapa histórica un pueblo domina sobre otro pueblo, porque en cada época dominan ciertos valores que se encarnan en los distintos pueblos. Sin entrar en detalles, digamos solamente que Hegel ve en la revolución francesa la autora de la libertad para todos, el comienzo de la posibilidad de emancipación universal. Señala, sin embargo, que la concepción abstracta de la razón, propia de la época revolucionaria, condujo irremisiblemente al fanatismo y al terror. En ello ve la presencia de la máxima negatividad previamente necesaria para la reconciliación postrrevolucionaria.

La sociedad que surge de la revolución, en cuanto sociedad burguesa, no es todavía, sin embargo, el espacio de la reconciliación final. En ella ocurre la escisión de los intereses y necesidades particulares de cada uno. Tales necesidades solamente pueden satisfacerse mediante la división del trabajo.

En su *Filosofía del Derecho* (1821) contempla cómo el trabajo de la sociedad industrial se mecaniza cada vez más, y ya no ve en él aquella actividad liberadora del esclavo que había descrito en la *Fenomenología*.

Porque la reconciliación no se produce, pues, en la vida civil (económica, diríamos hoy), Hegel considera necesaria todavía una esfera ulterior, el Estado. En este punto, la dialéctica hegeliana supera sus propias vacilaciones juveniles. Si al comienzo de su vida filosófica, Hegel había visto en el Estado un opresor nato, al fin de su vida entiende que es ahí donde se ha de cumplir la reconciliación que no logra la vida civil. Emprende una defensa apasionada y muy pensada de la esfera política que no es tampoco una defensa incondicional. Hegel ve, antes de morir, que la reconciliación de la humanidad está lejos, que la Historia sigue, que la lucha entre naciones no ha acabado. Mientras tanto, lo mejor que tenemos es el Estado. Mediante el Derecho nos garantiza la libertad posible aquí y ahora, él hace de árbitro entre los intereses particulares y egoístas, él nos garantiza una educación como ciudadanos.

Digamos, por último, que la historia es también interpretada por Hegel como educadora del género humano. Las experiencias desdichadas de escisión y lucha nos enseñan a reconocer en el prójimo la *diferencia absoluta*. En otras palabras, que el otro es otro yo, es también un hombre, pero al mismo tiempo es *otro* irremisiblemente. Es idéntico y distinto de mí. La reconciliación, por tanto, no uniformiza, sino que nos abraza y une en el respeto de las diferencias.

Todo proceso educativo, tanto individual como histórico, empieza siempre por una afirmación inmediata del individuo, de sus intereses particulares. Pero el individuo no está solo, todos hacen lo mismo, afirmarse a sí mismos y despreciar a los otros. Esta contraposición es lucha a muerte, pero por lo mismo elevación a un punto de vista universal *abstracto*. En este punto pueden surgir actitudes religiosas o revolucionarias, siempre fanáticas, tendentes al desprecio y a la destrucción de todo lo particular. Como sea que toda realidad es particular, los fanáticos desprecian o destruyen todo. A partir de ahí debe producirse una segunda fase del proceso educativo consistente en descender de nuevo a lo particular, visto ahora como realización parcial de la universalidad. Se trata de lo universal concreto, lo universal posible aquí y

ahora, que deberá ser superado todavía por la marcha de la historia, hacia cotas más altas de universalidad y libertad.

* * *

Como resumen de este recorrido por los tres campos de la filosofía, la religión y la historia, tanto colectiva como individual, conviene recordar que Hegel describe su movimiento dialéctico como un movimiento circular continuo al que llama la *buena* infinitud, en contraposición a la mala infinitud de Fichte, o movimiento de nunca acabar porque no alcanza el fin. Este movimiento circular (porque alcanza su fin) e infinito (porque no cesa) es desde luego propio de la totalidad absoluta, pero también de cada una de las partes de este todo en cuanto constituyen una totalidad parcial. Ahora bien, el movimiento dialéctico de estas totalidades parciales comienza antes de ellas y termina más allá de ellas. Son llevadas por el movimiento general del todo que las constituye y las destituye, lo cual no significa que todo les ocurra extrínsecamente, sino que lo absoluto, al constituirlas les infunde su propio movimiento infinito. Por esta razón, del mismo modo que lo absoluto como *causa sui* se constituye a sí mismo, mediante su propia negación, también lo finito se afirma a sí mismo mediante su negación. Es más, ambos movimientos no deben concebirse como dos movimientos aislados, ya que el movimiento absoluto de la totalidad tiene su realidad en el conjunto de los movimientos parciales. De todos modos, lo que sí subraya siempre Hegel en este contexto, es la diferencia irreductible entre el hombre y los demás entes de la naturaleza. En éstos, el círculo de la vida se inicia y cierra más allá de ellos, desde la naturaleza que les da vida hasta el mismo seno al que vuelven al morir. El hombre, sin embargo, *en cuanto conciencia*, inicia el movimiento dialéctico desde sí mismo y lo cierra sobre sí. Y eso debe entenderse de cada hombre individual. Nunca se repetirá bastante, escribe Hegel muchas veces, que el hombre se distingue del animal por su pensamiento, y en él entiende incluir también la libertad.

Esta característica hace del individuo humano un absoluto, un fin en sí y para sí, una libertad que debe ser respetada por las otras libertades. Pero al mismo tiempo está en la base de toda contraposición violenta entre los individuos y de uno mismo contra sí.

Con ello, llegamos al concepto hegeliano de espíritu. Un concepto que reúne en sí varios significados dispersos a lo largo de la historia de este vocablo y que Hegel elabora como el más característico de su filosofía. En primer lugar, espíritu es para Hegel el concepto más elevado a que ha llegado el desarrollo histórico, es la palabra en que Hegel carga el sentido que él otorga a su propia época, en la cual se prenuncia como muy cercana (así lo cree cuando escribe la *Fenomenología*) la comunidad universal de los hombres libres, la paz perpetua.

En segundo lugar, Hegel define espíritu, en relación a Spinoza y Schelling, con estas palabras: «Esta sustancia absoluta, que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de las distintas consciencias que son para sí, constituye su unidad: yo que es nosotros, nosotros que es yo». Espíritu es por tanto un sujeto colectivo, pero esta colectividad unida no es algo inmediatamente dado, sino el resultado de la historia educadora de la humanidad. Es la sustancia única spinoziana, pero ésta se ha escindido en innumerables individuos libres que se contraponen absolutamente y luchan, antes de perdonarse su diferencia absoluta y abrazarse en el reconocimiento mutuo de su dignidad humana.

En el prólogo de la *Fenomenología*, Hegel insiste en que este concepto es clave para entenderle. Todo consiste en comprender, dice allí, que la sustancia (recordemos: Spinoza, Schelling, Parménides, incluso) no sólo es sustancia (porque entonces sería algo monolítico, muerto) sino también y en la misma medida sujeto (Kant, Fichte, Sócrates, incluso), es decir, negatividad que se escinde.

Conviene advertir, en tercer lugar, que esta palabra recoge también el sentido que la tradición religiosa cristiana había atribuido al *Espíritu Santo*, como unidad del Padre y el Hijo, y sobre todo como alma de la Iglesia, es decir de la comunidad de los hombres divinizados. Pero tampoco puede omitirse el sentido que Montesquieu había dado a la palabra al hablar del espíritu de las leyes, es decir, un modo de concebir la vida humana, propio de una comunidad histórica determinada —un pueblo—, que refleja y trasfunde en todas y cada una de las instituciones jurídicas que configuran la vida colectiva. En esta misma línea, el romanticismo alemán hablará del *Volksgeist*, el espíritu del pueblo, como clave de interpretación de la historia del derecho. Hegel, sin embargo, hablará preferentemente del *Weltgeist*, o sea, del espíritu

universal que alienta en toda la historia y se realiza, va a realizarse, después de la revolución francesa.

Por último, espíritu, en Hegel, se entiende como *verdad de la Ilustración*. Si la época ilustrada se caracteriza como tiempo de la razón, interpretada por Hegel como razón abstracta, que culmina en la revolución y el terror, el espíritu será la razón concreta, la razón capaz de comprender y justificar lo negativo de la vida humana y de la historia, porque ella misma se ve como *razón dialéctica*.

La razón ilustrada era positiva, se sabía suprema y capaz de adecuarse con toda la realidad. Pero su universalidad abstracta le impedía de hecho adecuarse a la realidad histórica. Se mostraba entonces incapaz de comprender racionalmente los aspectos más específicos de la religión, al ver en ésta solamente un amasijo de engaño y superstición. La razón ilustrada no podía explicar satisfactoriamente cómo la superstición había engañado a los hombres durante largos siglos, si, por otra parte, la razón es lo mejor repartido del mundo, es decir, está en todos nosotros.

En fin, la razón ilustrada se había revelado impotente para comprender a fondo la realidad humana, porque cuando quiso configurar la vida política para llevar a cabo la emancipación del género humano, violentó a la realidad histórica concreta. Produce fanatismo, persecución de sospechosos y terror, cuando había predicado libertad de pensamiento y expresión, tolerancia.

En esta interpretación de su tiempo que Hegel nos brinda, resuena, desde luego, la crítica de la revolución francesa que iniciará la corriente tradicionalista (Burke), pero Hegel va más allá en la medida en que reelabora el concepto de razón. Incluye en ella lo negativo, lo cual no significa que incluya en ella lo irracional. Lo negativo de la razón es también racional. Pero Hegel da un paso más y habla de razón concreta: una razón que justifica y critica. Justifica, en cuanto ve la realidad histórica como lo racional posible, como la libertad posible aquí y ahora, es decir, como una concreción limitada de la racionalidad y libertad totales. Pero es también razón crítica en cuanto marca la distancia entre esta concreción limitada y el fin total.

* * *

Acabemos ya la exposición de la dialéctica hegeliana con un último punto referido a la *Lógica*, el libro más difícil y menos aclarado de todos los que escribió Hegel. En él pretendió desvelar el movimiento intrínseco, dialéctico, de los conceptos puros como alma que rige el movimiento de todo. Es el supremo esfuerzo teórico de esta filosofía que el mismo autor caracteriza como reino de las sombras o como conjunto de huesos, pero sombras y esqueletos que danzan, esqueleto vivo de la realidad.

Históricamente situada, la *Lógica* de Hegel rehace la *Wissensschaftslehre* de Fichte. Detrás de ella, rehace también la deducción trascendental de las categorías que Kant había ensayado en su *Crítica de la razón pura*. Más allá todavía, Hegel pretende llevar a buen término lo que quiso Descartes en su *Discurso* o Aristóteles con su *Filosofía primera* o *Metafísica*. En todo caso, respecto de Kant, Hegel subraya y acentúa que las categorías de su lógica no son válidas simplemente para el objeto de un conocimiento limitado, sino para el conocimiento de la cosa-en-sí sin restricciones. Por ello, empieza su tratado con el ser, como Parménides, pero en seguida embute en él a la nada y el devenir, para deducir desde ahí todas las categorías de la realidad y del pensamiento. En el ser de la *Lógica*, por tanto, a pesar de tratarse del comienzo máximamente abstracto, está ya supuesta la unidad de sujeto y objeto obtenida como resultado de la educación de la conciencia realizada en la *Fenomenología*. Estas dos obras son complementarias, de tal modo que en la *Fenomenología* se estudia la dialéctica de la conciencia, pero siempre interpretada desde una lógica subyacente o dialéctica del concepto. En la *Lógica*, por el contrario, se tematiza la lógica del concepto, pero se mantiene una referencia constante a la «encamación» temporal del concepto y a su revelación progresiva en la conciencia.

Por lo que hace a la dialéctica del concepto o Lógica, Hegel la hace también equivaler a un tratado del método. Jamás concibe Hegel el método como un instrumento para apoderarse del objeto a conocer, sino como una forma de exposición científica, entendida como el modo que tiene la cosa misma de exponerse. Decimos esto para que se vea cuán confusiva resulta la locución corriente de *método dialéctico*. Dejando aparte la falsedad consistente en decir que el método reside en aquello de la tesis, antítesis, síntesis, en ningún caso cabe concebirse como un esquema interpretativo que se aplica a la cosa desde fuera para analizarla y comprenderla. Observación que vale

igualmente para la tríada de la tesis, antítesis y síntesis como para la otra tríada, más genuinamente hegeliana, de simplicidad, escisión y reconciliación. En Hegel el método es siempre el movimiento mismo de la cosa que se despliega en sus particularidades y se reintegra al punto de partida como universal concreto. Para captar este movimiento en su verdad es imprescindible sumergirse en la cosa para ser llevados por su propia ola.

En el sistema de la filosofía hegeliana, la *Lógica* se continúa con una *Filosofía de la naturaleza* (que no podemos exponer aquí ni mínimamente) y una filosofía del espíritu de la que ya hemos indicado sus trazos principales. Insistiremos solamente, para acabar, en la dialéctica de la conciencia y que Hegel expuso en su *Fenomenología del Espíritu*. Esta dialéctica, llamada también experiencia de la conciencia, en cuanto es un movimiento real obedece y da cuerpo al movimiento del concepto. Cada una de las figuras o etapas por las que pasa la conciencia a lo largo de su historia debe corresponderse con un «momento» o categoría de la Lógica. Lo importante, sin embargo, no es tanto esta correspondencia como el carácter parcial que Hegel atribuye siempre a la conciencia mientras no ha completado el periplo de su educación. La conciencia no ve la totalidad. Inmersa en la cotidianidad no advierte lo que decide realmente su suerte, ya que ello ocurre «a sus espaldas», como el mismo Hegel lo describe. Ve solamente un aspecto del movimiento total. Pero confunde la parcialidad que ve con la totalidad misma y, por ello, en el momento de la experiencia aquella parcialidad se le derrumba y cree perderlo todo. Hegel dice que entonces, cuando el hombre cree derrumbarse, *se eleva* a la duda y a la desesperación. En el campo del conocimiento, eso se llama escepticismo. Sólo el movimiento de la lógica muestra lo positivo de lo negativo, ve la reconciliación a través de la escisión, porque la dialéctica del concepto, mientras analiza un paso, no pierde de vista su referencia a la totalidad del camino.

En la desesperación, la conciencia cree perderlo todo, pero en seguida le aparece ante los ojos *otra cosa*, otra figura, otra etapa de su desarrollo, otro horizonte y otra tarea. Se trata en realidad del resultado de aquello que desapareció, porque la juventud es resultado de la infancia y la madurez es resultado de la juventud. Del mismo modo el Renacimiento es el resultado de la Edad Media o la Ilustración el resultado del Renacimiento. Su verdad, dice Hegel. Lo dramático consiste en que la conciencia inmersa en la experiencia

no capta esta continuidad, no percibe esta astucia de la razón consistente en «escribir recto con renglones torcidos».

Tenemos, por tanto, que «para la conciencia» su propia vida y progreso carecen de sentido porque la historia no se le revela como razón; pero esta situación es pasajera según Hegel. Corresponde solamente a la conciencia ineducada, no adulta, no emancipada. Si la conciencia no desfallece y sigue con tenacidad su propia dialéctica dolorosa, alcanzará el saber absoluto o epistémico, la libertad que le permitirá sumergirse de nuevo en la corriente viva de la historia sin cegarse por las parcialidades. Y no debe creerse tampoco que esta elevación al «saber absoluto» consista en un remontarse a «otro mundo». El saber absoluto de la *Fenomenología*, debe interpretarse como un regreso a la conciencia sensible, porque todo dibuja un círculo. El punto de vista filosófico significa solamente la profundidad total de la conciencia sensible.

LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Sea lo que fuere lo acontecido respecto a la sustancia y a la forma de la ciencia en otros aspectos, la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura, ha sido hasta ahora muy descuidada. He expuesto de manera preliminar en la *Introducción* lo que más exactamente comprendo bajo el nombre de esta ciencia, y respecto a su punto de vista. Quieran los jueces equitativos tener en cuenta la necesidad de empezar de nuevo desde el comienzo en esta ciencia, así como la naturaleza del objeto mismo y la falta de trabajos antecedentes, que hubieran podido ser utilizados en la transformación emprendida, ya que muchos años de trabajo pudieron dará esta tentativa una mayor perfección.

El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. LA filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse, con las aserciones categóricas de la intuición anterior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al

mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea la propia determinación.*

El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. LA razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es espíritu, que está por encima de los dos, como razón inteligente o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica domo del intelecto; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución del mismo lo particular ya se ha determinado. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva y demostrativa.

Hegel

VI. La dialéctica de la realidad

El lector que haya leído hasta aquí sin previo conocimiento de la historia de la filosofía se sentirá muy fatigado. El autor se ha esforzado en clarificar las cosas, aun a riesgo de mutilarlas y deformarlas, pero es inútil disimularlo: la dialéctica es un invento filosófico, se quiera o no. Para entender medianamente de qué se habla cuando se utiliza este término, no queda más remedio que hablar de filosofía.

Sin embargo, desde el momento en que Marx se apropió de la dialéctica, ya veremos cómo, parece que la dialéctica se volvió más real. Como si se hubiese liberado de su carácter meramente teórico o especulativo, y se hubiese convertido en instrumento de lucha y de comprensión de «lo que verdaderamente pasa». Este modo de ver, por lo demás generalizado, le parece al autor de estas páginas poco fundado o, por lo menos, poco exacto. No se puede perder de vista, sin cometer gran injusticia, que la filosofía siempre ha pretendido hablar y ha hablado de «lo que pasa». Pero ha pretendido también hablar con rigor y no a humo de pajas, y ello la ha obligado a circunscribir el sentido de las palabras o de desplazarlo, según los casos, respecto del sentido más usual. Incluso a veces ha debido acuñar tecnicismos propios. Todo ello ha distanciado el lenguaje filosófico del común, la gente ha empezado a no entender a los filósofos desde hace siglos, y por ello seguramente ha dado en pensar que la filosofía habla de cosas distintas de esas que vemos y padecemos cada día.

Pero también sería injusto disimular que Marx contribuyó como pocos a pensar dialécticamente lo real. En cualquier caso, y con el permiso de Althusser, veamos cómo lo hizo. Convencidos de que la exposición de la génesis del pensamiento marxiano resulta altamente esclarecedora y evita equívocos, la haremos de acuerdo con un esquema convencional que ve en el marxismo la confluencia de tres corrientes y sin que ello signifique disminuir la originalidad y el vigor intelectual de Carlos Marx.

En primer lugar, es claro que la filosofía de Hegel la vio Marx a través de sus epígonos. Los hegelianos de derecha habían exaltado las posibilidades de interpretación cristiana de Hegel en su filosofía de la religión y con ello contribuían a consolidar una forma de sociedad y de Estado que de día en día se convertía en sociedad industrial y en Estado burgués. El ala izquierda del

hegelianismo, por el contrario, se complacía en destacar y explotar las posibilidades críticas de la filosofía hegeliana, también en el campo de la religión, tomando sobre sí la tarea de continuar la crítica ilustrada del cristianismo. Probablemente ambos interpretaban mal a Hegel, muy mal, porque si Hegel es algo es las dos cosas y todo lo contrario en una muy peculiar unidad. En todo caso, es claro que Hegel no había querido ser un ilustrado redivivo ni lo era. Su crítica del cristianismo había sido muy especial en cuanto pretendía asimilarlo y no destruirlo. Pero también es caricatura ver en Hegel un justificador de una u otra versión «ortodoxa» del cristianismo, reformada o por reformar, con un Dios personal y trascendente, un alma inmortal para cada individuo humano y dos situaciones eternamente deslindadas para premio de buenos y castigo de malos. El sentido exacto de la superación hegeliana que abarca en su dialéctica tanto la versión «vulgata» del cristianismo como la crítica ilustrada del mismo, es difícil de establecer. Es imposible hacerlo en pocas palabras, pero es ciertamente seguro que no pretendía quedarse ni en una ni en otra posición.

Ahora bien, Marx arremete en realidad contra estas dos interpretaciones y eso le facilita la comprensión de Hegel entero. Contra la interpretación del ala derecha (y contra el mismo Hegel en la medida en que daba pie para ello), Marx combate enérgicamente lo que Hegel tiene, con su dialéctica, de justificador racional de las cosas tal como están ahí... y están muy mal. Este es el sentido que se debe dar a una de las acusaciones que puede parecer sorprendente. Le llama «positivista» y ésta es la palabra que a cualquiera le parece menos adecuada para insultar a Hegel, el especulativo por excelencia. La palabra se entiende, sin embargo, como muy lógica, si convenimos en llamar positivista al que nos exhorta a tomar los hechos como son, sin pretender cambiarlos. Si, por otra parte, llegamos a la conclusión de que el gran catafalco especulativo de Hegel se orienta a que veamos lo que pasa como racional, resulta entonces efectivamente que Hegel es un positivista... retorcido. Nos exhorta mediante un discurso filosófico complicado a aceptar la historia de la humanidad y su resultado aquí y ahora, la situación en que vivimos.

Si añadimos además que esta situación se vive dolorosamente, aquel complicado sermón nos indigna doblemente, por complicado y por tranquilizador. Llamarle, pues, positivista no es precisamente una alabanza.

Por otro lado, el joven Marx se encontraba más o menos involucrado por simpatía con el ala izquierda del hegelianismo. Este sector afilaba sus instrumentos críticos solamente para combatir académicamente a la religión o para reclamar algún derecho político más. Esta crítica debía parecerle irrisoria a Marx. Solamente Feuerbach le mereció algún respeto porque este autor se centraba en el hombre sensible para sus críticas a la religión, lo cual ya era un grado de realismo. Marx reprochó a Feuerbach, sin embargo, dos cosas decisivas: quedarse en lo teórico y haber perdido la dialéctica. Creemos que de ahí arranca la transformación marxiana de la dialéctica de Hegel para hacerla práctica en vez de teórica. Esto es esclarecedor aunque no decida nada respecto del estatuto científico de Marx. Lo que Marx busca denodadamente no es la reconciliación con las cosas, sino un instrumento de crítica práctica que las denuncie y las cambie. Dejar las cosas tal como están, añadiendo un discurso intelectual contemplador de su racionalidad, vale como tranquilizante. No se trata de reconciliarse mentalmente con las cosas, sino de conseguir que ellas se reconcilien en sí mismas.

Aquí es donde Marx hizo pie y halló su fuerza inicial. Por otro lado, el desarrollo de las doctrinas socialistas, especialmente en Francia, ponía de manifiesto el desengaño de las capas más populares de la ciudadanía ante una revolución que creyó suya, pero que, por obra de Napoleón y la Restauración, había pasado a ser otra cosa. Si no era un fracaso, era por lo menos insuficiente. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad se habían convertido en derechos reconocidos por las leyes, pero no otorgaban ninguna libertad ni fraternidad ni igualdad. Ello era así, porque los burgueses franceses y renanos importaban en el continente europeo la otra revolución, es decir, la revolución industrial que venía de Inglaterra. Las masas que habían asaltado la Bastilla o asistieron a la decapitación del rey no eran todavía obreros. Los parisienses que vio Marx eran ya obreros industriales. Conservaban el ideal revolucionario de libertad e igualdad y aplicaban unas técnicas revolucionarias miméticas respecto de la toma de la Bastilla, anticuadas ya en la nueva situación social. Se reunían en conciliábulos, conspiraban... y eran desbaratados por la policía.

Los socialistas eran gentes desengañadas de los resultados prácticos de la revolución francesa, pero no de la revolución misma. Si se había quedado corta la realización de sus ideales, era porque los burgueses se la habían

robado. Era preciso volver a levantar bandera, continuar la revolución hasta que diera frutos reales de libertad e igualdad.

La situación del obrero industrial se vivía incluso como más escandalosa en Francia que en Inglaterra, porque estaban vigentes todavía los criterios de la Ilustración transmitidos por el ideario revolucionario. El maquinismo, por otra parte, sólo había empezado en el continente y no podía verse como un mal: era progreso, era aplicación del saber para el dominio del hombre sobre la naturaleza, tenía que producir riqueza y bienestar. Se iniciaba, sin embargo, una nueva esclavitud, una nueva escisión de la humanidad entre el capitalista que contrata y se enriquece, y el obrero que vende su tiempo. Este obrero que, según los economistas ingleses, estaba condenado a no superar el salario suficiente para subsistir. Marx, si se quiere con gafas hegelianas adaptadas, vio ahí una contradicción real sangrante, una escisión del género humano que debía llegar a la reconciliación. No se trataba ya de una contradicción «de libro» o de «clase de filosofía», ni podía aceptarse que esa contradicción real se conciliase sobre el papel.

Marx se debatió con la filosofía hegeliana (eso es patente a cualquier lector de sus escritos juveniles) y volvió sobre ella repetidamente. Su vivencia de esta filosofía es, por otro lado, tópica, en el sentido de que es la vivencia que suele producirse en todos, o casi todos, los lectores de Hegel. Es una filosofía que se apodera del estudioso. Le parece al lector que no puede salirse ya de ella porque le da ojos para ver las cosas mejor que antes. Observa cierta lógica en lo que ocurre, especialmente en el campo de la cultura, en la sociedad y en la política. Pero, por otro lado, quiere uno salirse de ese modo de ver, porque tiene la impresión de que le han robado la cabeza y se la han sustituido por la de Hegel. Sospecha que el filósofo le fuerza a una visión con trampa y busca afanosamente una salida.

Marx, al filo de su crítica a los hegelianos, sector crítico, vuelve una y otra vez sobre Hegel para desentrañar su secreto, lo lee, lo resume, lo explica con el evidente deseo de descubrir «su fallo». Exhorta a comenzar por la *Fenomenología*, porque allí está el taller donde se fabrica el hegelianismo, allí está su verdad y su engaño. Su verdad consiste en haber visto que el hombre es trabajo productor, actividad transformadora de la naturaleza que al mismo tiempo realiza y libera al hombre. El engaño de la Fenomenología reside en verlo todo en y para la conciencia, con lo cual Hegel desplaza los problemas

hacia una reconciliación «en el saber». Igualmente, el sistema completo de la filosofía hegeliana no termina en una teoría de la sociedad o del Estado, sino en el llamado «espíritu absoluto»: arte, religión y filosofía. Por tanto, piensa Marx, el trabajo en el que piensa Hegel es un trabajo «*abstrakt geistige*», un trabajo de filósofo que se contenta con comprender al mundo en lugar de cambiarlo.

Hay, pues, que centrarse en el hombre que trabaja para conquistar la libertad. No obstante, el trabajo propio de la sociedad industrial no parece una plataforma de realización ni de liberación. Vivimos, pues, en un mundo desgarrado. Para entenderlo así Hegel ayuda, piensa Marx joven. En la *Fenomenología* encuentra excelentes descripciones e *interpretaciones* de dramas reales e históricos, así como de sus reconciliaciones respectivas. Especialmente aquella primera escisión entre señores y siervos, que leemos en el capítulo IV de la *Fenomenología*, con la inversión de papeles lograda por medio del trabajo. Marx sigue igualmente a Hegel en su consideración del conjunto de la historia humana como devenir de la libertad. Pero no quiere seguirle en la huida hacia el saber puro y simple, hacia una abstracción que, si bien se ha originado en las experiencias reales y las ilumina, acaba por separarse, hipostasiarse y sustituir a la realidad. Tanto más, porque Hegel, en su *Lógica*, ha dado vida a los conceptos.

Ahora bien, si la realidad y la realización del hombre reside en el trabajo, pero en esta época histórica el trabajo engendra esclavitud y pauperización hasta imposibilitarle incluso la relación propiamente humana con los otros hombres y con su propia mujer, hay que adentrarse en el estudio del mundo del trabajo. Hay que estudiar economía política, esa ciencia que maravilló a Hegel pero que ya suscitó en él alguna sospecha. Hay que acogerse a los economistas ingleses porque se benefician de una experiencia ya larga de sociedad industrial y son los adelantados en el trabajo de comprenderla.

De este contacto con la economía clásica, Marx saca en compendio lo siguiente:

1.°. Confirmación del socialismo. Se convence de la unidad del proceso económico, de su carácter necesariamente colectivo o común, ya que es el resultado del esfuerzo de todos, muy especialmente del esfuerzo de los trabajadores. En otras palabras, el trabajo socialmente trabado es la única fuente de riqueza y bienestar. Los otros dos factores del proceso económico

reseñados por los tratadistas clásicos, naturaleza y capital, se pueden relegar, de momento, a un segundo plano. La naturaleza, porque no ofrece ningún problema, ya que se deja conquistar dócilmente por el hombre y sus técnicas de transformación. El capital puede también, de momento, omitirse, porque aparece de entrada como trabajo no consumido y acumulado. Todo ello obliga a considerar al trabajo como central: crea riqueza, cristaliza en capital. Es la actividad específicamente humana y la verdaderamente desencadenante del proceso económico. Es más, se comienza a vislumbrar que es el desencadenante de todo el proceso histórico. El socialismo, en cuanto reivindica la propiedad común, es una simple consecuencia del carácter necesariamente común del trabajo.

2.°. Insuficiencia de las corrientes socialistas existentes. Marx ve la esterilidad de los esfuerzos revolucionarios propios de las distintas corrientes socialistas de su época, su carácter anticuado y romántico. Denigrará parcialmente a tales socialismos con el epíteto de «utópicos», porque se mueven por un ideal y no tienen medios adecuados para llevarlo a cabo. En su crítica, Marx reproduce modos dialécticos específicamente hegelianos, ya que reproduce la crítica de Hegel a la Ilustración y a la revolución francesa misma; ideal abstracto, incidencia perturbadora en la realidad. Se impone, por tanto, descubrir en la misma realidad de la sociedad industrial aquella dialéctica concreta que, si bien genera la escisión, ha de conducir también a la reconciliación. Secundando este movimiento real, sumergiéndose en la corriente histórica, la eficacia estará asegurada. Para ello es necesario un socialismo *científico*, un socialismo que conozca y aproveche las tendencias reales hacia el comunismo.

3.°. Crítica a los economistas. Sentado que el trabajo es lo central, pero que no genera en esta sociedad una auténtica «riqueza común» (la riqueza de las naciones de que hablaban los economistas), sino riqueza para pocos y esclavitud para muchos, se impone ahora ahondar en el estudio de estos economistas para descubrir su trampa, de manera semejante a como hizo Marx con Hegel. Marx ve que los economistas hacen algo parecido a lo que hacía Hegel; reconcilian la realidad escindida, pero en el pensamiento. La trampa para esta reconciliación mental consiste en declarar «naturales» a las leyes de la economía. El proceso económico es así *y no puede ser de otra manera*. No queda sino aceptarlo.

La réplica a la naturalidad de las leyes económicas parte también de una tesis típicamente hegeliana, la de las figuras históricas. Hegel había atribuido a cada etapa del desarrollo del individuo (figuras de conciencia) y de la humanidad en general (época histórica) una coherencia derivada de un cierto principio, pero tal coherencia era esencialmente pasajera. En la misma línea, Marx dice a los economistas: vuestras leyes valen para esta época, pero no para siempre; valen como leyes de la etapa capitalista, pero no son leyes naturales sin más. Aceptar la naturalidad de esas leyes equivaldría a perennizar la miseria, tranquilizarse contemplando su necesidad eterna. Esta reflexión conduce muy rápidamente a ver que no sólo la religión o la filosofía, sino también las ciencias pueden jugar un papel ideológico consistente en justificar el orden existente como orden necesario. Anticipándonos a la expresión de Lenin, también la ciencia puede ser opio del pueblo.

4.°. La formación de capital. Hasta aquí todo va encajando, pero falta todavía a nuestra exposición lo más específico de Marx, su más auténtica aportación: el análisis del capital. ¿Por qué hacerlo? Porque en él reside el secreto de esta etapa histórica en que vivimos. El *intríngulis* de lo que nos pasa no está ni en la providencia divina, ni en el despliegue dramático y majestuoso de la idea de libertad en la historia. Tampoco en la naturaleza, concebida como proceso sometido a leyes invariables. El taller oculto donde se construye ahora nuestro destino es la formación de capital.

Marx se sumerge entonces en una tarea que ve urgente y necesaria para conseguir un socialismo «científico». Debe producir una ciencia económica que muestre cómo se genera nuestra situación y cómo en ella misma están los gérmenes de la reconciliación real. Y todavía en este proyecto de nueva economía se puede observar el esquema dialéctico hegeliano. En efecto, en la teoría de las figuras de conciencia de la *Fenomenología* queda muy claro que cada figura o época se configura en torno a un «principio», pero esta figura vale primeramente como avance o proyecto de una tarea a realizar. Sin embargo, cuando la conciencia del hombre o un determinado pueblo llevan a cabo esta tarea, ocurre entonces que el proyecto se disipa y aparece otro nuevo. Por ejemplo, el medieval *a fuerza de serlo* deviene renacentista, el renacentista *a fuerza de serlo* deviene ilustrado, etc. Pues bien, piensa Marx, el proceso de formación de capital, en la medida en que se lleve a cabo con plenitud ha de desembocar en su extinción. La formación de capital escinde a

esta sociedad en clases. La exacerbación de tal división por la acumulación y concentración sucesiva del capital ha de conducir a la catástrofe (crisis) o derrumbamiento del «principio» de la época capitalista. Aparecerá entonces el «nuevo principio», la propiedad común. Se logrará la sociedad sin clases, libre y fraterna, que buscaba la revolución francesa.

* * *

Recapitulemos un poco. Siguiendo el hilo de la necesidad de buscar una reconciliación real, Marx ha descalificado no sólo a la religión y a la filosofía, sino también a la economía clásica. Para él, realidad equivale a vida social, a comunidad humana, pero las relaciones interhumanas tienen una base natural. Así, pues, la relación con la naturaleza es más primaria que la relación con los otros hombres. Y esta relación primera se llama trabajo. Así resulta que lo económico está en la base de lo social. Pero el análisis científico del trabajo *en esta época* conduce al análisis del capital. Tenemos, por tanto, que Marx ha operado primero con una categoría que podríamos llamar permanente, el concepto de trabajo como autoproducción del hombre, categoría que define la relación hombre-naturaleza. Pero ha sido llevado a una segunda categoría, capital, que ya no es permanente, sino que define solamente a una época. La mediación entre ambos conceptos hay que buscarla en el «modo de producción». El hombre siempre trabaja y siempre debe trabajar, pero trabaja de manera distinta según las herramientas de que dispone. Estas herramientas distintas, (hacha de sílex, molino, etc.), determinan un modo de producción y éste, a su vez, una diferenciada estructura económica. La estructura capitalista se engendra por el modo de producción industrial y su herramienta específica, la máquina. Esta necesita de grandes instalaciones, las cuales, a su vez, demandan grandes capitales.

No perdamos de vista, por tanto, que el objetivo reside en mostrar científicamente la dinámica que conduce desde la formación del capital a la escisión social en clases y desde ésta a la reconciliación de la humanidad en sociedad sin clases.

Marx no se libra, en esta visión, de la perspectiva general que le ofrece la interpretación hegeliana de la historia. El horizonte sigue siendo la reconciliación de la humanidad en la libertad. En cuanto ese esquema

descarta el movimiento indefinido, el comunismo aparece como etapa final. Eso va a engendrar problemas más tarde, pero de momento no parece preocupar a Marx. Cuando ya tiene determinada su tarea científica en el análisis del capital, mantiene en el *Manifiesto comunista* este horizonte absoluto. En todo caso, aquella tarea científica no puede desligarse de sus fines prácticos. Ha de permitir superar los socialismos utópicos proponiendo un nuevo modo de acción revolucionaria. Esta consistirá en secundar el movimiento real de la realidad (socioeconómica) en vez de empeñarse, romántica e inútilmente, en ajustar la realidad a un bello sueño. Acción descabellada que acaba siempre rompiéndose los dientes contra la dura realidad, es decir, en la cárcel o ante el pelotón de ejecución.

La acción que la nueva ciencia ha de permitir será una acción revolucionaria inteligente, ella misma científica, ya que toda técnica verdaderamente eficaz para la transformación humana de las cosas es una técnica conforme con la ciencia, la cual, por su parte, es conforme con la realidad. Recordemos que esta realidad, vista dialécticamente, ha de generar igualmente la escisión y la reconciliación, y esta realidad socioeconómica es precisamente la realidad originaria. Así se comprende por qué Marx afirma haber puesto de pie la dialéctica hegeliana. Hegel había gastado la broma de decir que la filosofía anda de cabeza. Esta expresión le va bien a Marx para significar el desplazamiento que denuncia en Hegel desde realidad a conciencia. Por ello es lógico que al dar con la *realidad originaria* y concebir un proyecto científico que se ha de mantener pegado a tal realidad sin fugarse a ningún trasmundo de conceptos, Marx se vanaglorie de haber puesto de pie a la dialéctica hegeliana.

* * *

Detengámonos ahora en el análisis del capital que descubre el secreto de su formación y de su extinción final. Este secreto, entiende Marx, reside en la *plusvalía*.

La doctrina de la plusvalía descubre en el trabajo, entendido siempre como el trabajo propio de la sociedad industrial, un doble carácter. Por un lado es una mercancía junto a las demás mercancías. Por otro tiene una propiedad especial que lo distingue de las demás mercancías.

Marx parte de la teoría del valor de David Ricardo. Según este autor el valor de una mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo *socialmente necesario* para producirla. Sin entrar en mayores precisiones y para exponerlo del modo más sencillo, Marx descubre en el mercado capitalista una mercancía muy especial, la *fuerza de trabajo* (*Arbeitskraft*) o capacidad de trabajar. Conviene fijarse en el término: fuerza o capacidad para el trabajo. No dice trabajo, sin más. Esta mercancía concurre al mercado como cualquier otra, se pide y se ofrece, se compra y se vende. Coincide, igualmente, con las otras mercancías en que el comprador, en última instancia, la consume. Ahora bien, en este caso —y ahí reside la diferencia— el consumo no acaba en la simple satisfacción de una necesidad, es decir, en el goce. La energía de trabajo, al consumirse, deposita en las manos del consumidor un producto superior a lo consumido. Esta diferencia es, precisamente, la plusvalía.

Ocurre como si las cenizas fuesen más valiosas que el carbón, cosa que ocurre solamente con esta mercancía. En efecto, la capacidad de trabajo vale lo que cuesta regenerarla, según la teoría de Ricardo. Prescindiendo de las oscilaciones inducidas por la ley de la oferta y la demanda, el capitalista paga al trabajador lo necesario para que este recupere sus fuerzas, es decir, para estar de nuevo listo y con fuerzas para seguir trabajando. Le devuelve, por tanto, lo mismo que el trabajador pone. Desde este punto de vista, el contrato de trabajo de la sociedad capitalista no puede ser recusado. Ocurre, sin embargo, que al consumir aquella energía se genera algo más: la plusvalía que queda en manos del empresario. Las plusvalías acumuladas dan lugar al capital.

No parece muy oportuna la consideración horaria que suele introducirse para explicar la plusvalía, a menos que se explique cuidadosamente. En efecto, si se dice que el trabajador gana su salario en cuatro horas y *se le obliga* a trabajar durante ocho horas, resulta muy claro que se le *estafa*. Pero una conclusión moral (estafa) no es lícito deducirla de un pensamiento científico. La ciencia se limita a decir cómo son las cosas, no puede decir nada acerca de cómo *deben* ser. La consideración horaria es correcta en cuanto pone de manifiesto la diferencia entre lo consumido y lo obtenido, pero es incorrecta en cuanto sugiere una diferencia entre lo que el trabajador pone y lo que recibe. Lo que ocurre es que para regenerar las fuerzas consumidas en ocho horas basta con el producto obtenido durante cuatro. Esta es la razón por la

que Marx habla de fuerza de trabajo y no de trabajo, una energía que realmente se le restituye.

En este libro no hemos de discutir la verdad o no verdad de esta teoría, cosa que por otra parte sería imposible. Hemos de señalar solamente que es el punto crucial de la dialéctica realista de Marx. De este hecho (económico) surge la escisión (social) de la humanidad en clases y también la tendencia (histórica) hacia la desaparición de las clases.

Se genera la escisión porque, si no existiese esa mercancía tan especial, el intercambio de bienes en el mercado no produciría desigualdades. El conjunto de lo dado y el conjunto de lo recibido se mantendría igual. Pero la plusvalía resultante del consumo de la energía de trabajo se acumula en manos del empresario. Este se vuelve capitalista y se diferencia cada vez más del trabajador de manera irremediable.

Ahora bien, Marx señala que con ello no acaban las virtualidades de la economía capitalista. A la acumulación de capital sigue su concentración en pocas manos, siempre en virtud de la necesidad de crear grandes instalaciones industriales y amplias unidades de administración. De este modo la escisión social se extrema. Cada vez hay más pobres y menos ricos, aunque éstos lo son más. A partir de ahí, Marx puede pronosticar la miseria del proletariado, la crisis y la catástrofe del sistema. La acción revolucionaria que no quiera ser utópica habrá de insertarse en este dinamismo para que la sociedad sin clases advenga. La clase trabajadora dejará entonces de ser clase, porque absorberá dentro de sí a toda la humanidad, se apoderará colectivamente del capital y podrá desaparecer el Estado como organización coactiva que sostiene el sistema.

Para que resulte inteligible la evolución futura de las concepciones dialécticas se hace imprescindible llamar ahora la atención del lector acerca de varios puntos.

1. °. El análisis de Marx ha debido centrarse en el capital, desde el momento en que su crítica ha juzgado derivados los niveles político o ideológico. Plantear la crítica en estos terrenos puede conducir, como máximo, a «reconciliaciones» pensadas o a la conquista de derechos formales que quedan sobre el papel.

2. °. La escisión real por excelencia es de carácter social. Se trata, por tanto, de una división entre los hombres. La división en clases se concibe

como fundamento de todas las relaciones humanas, el modo de satisfacer las necesidades y de realizarse o no como hombres.

3. °. La escisión social viene determinada desde el nivel económico por la necesidad técnica de grandes capitales. Esta misma necesidad (económica) ha de empujar la escisión (social) hasta su máximo (crisis). Precisamente en este máximo habrá de producirse el salto cualitativo que reconcilie a la humanidad consigo misma.

4. °. Se puede decir que, hasta aquí, la potencia explicativa de la dialéctica de Marx en el terreno socioeconómico resultaba muy grande para su tiempo. Potencia sólo comparable a la que ya expusimos como propia de la dialéctica hegeliana en el campo filosófico. Efectivamente, la visión histórica que Marx ofrece se mueve enteramente dentro de las mismas categorías dialécticas, invertidas o liberadas de la mistificación que supone transferirlas a la conciencia, pero en cualquier caso proyectadas hacia una reconciliación futura e incluso inminente.

5. °. Pero la conciencia no puede suprimirse ni Marx lo pretendió. La conciencia debe advertir ese movimiento histórico para conducir realísticamente a las masas hacia su liberación y evitar que se droguen con cualquier ilusión tranquilizadora. Parece claro que en el análisis de Marx pervive el esquema de simplicidad, escisión y reconciliación Pervive también el horizonte histórico de una reconciliación última, fin de la historia, libertad de todos, unidad libre de iguales. Pues bien, en la medida en que perviven estas categorías será muy difícil sostener que la doctrina de Marx es simplemente científica. No se limita a decir lo que hay sino que nos dice lo que habrá, lo que tiene que venir. Hay aquí un fondo filosófico hegeliano que no parece reducible a motivo inspirador de una nueva ciencia, sino que opera como marco conceptual donde se inscribe la tarea científica. Y este marco conceptual, por mucho que se pretenda derivado de la realidad, reside en la conciencia y anticipa un futuro que todavía no es.

6.°. La consideración vertical de Marx distingue, por lo menos, cuatro planos bien diferenciados en el *Manifiesto comunista*: económico, social, político e ideológico. Lo fundamental se ha puesto en lo económico, sin vacilaciones de ningún género. Desde él se genera, primeramente, la escisión social y su dinámica hacia la crisis, pero también, y secundariamente, se generan los niveles político e ideológico. Los dos últimos tienen, de entrada,

el papel de consolidadores del *statu quo* económico-social. Ahora bien, si se quiere mantener la fundamentalidad de lo económico, es decir, del modo de producción, propio de cada etapa histórica, y se dice además que este modo varía al compás de la evolución de las técnicas de trabajo (azada, molino, máquina de vapor...), ¿se deberá decir consiguientemente que la etapa comunista posterior no podrá generarse si no se crea un nuevo modo de producción, nuevas técnicas laborales?

Esas técnicas tendrá que crearlas la conciencia, pero, si no se quiere recaer en el idealismo, será preciso decir que la conciencia se limita a satisfacer necesidades objetivas. ¿De qué nivel? ¿Serán necesidades técnicas o sociales?

En cualquier caso, la nueva época habrá de ser distinta no sólo de la actual, sino de todas las pretéritas. La última época solamente se homologa, en un sentido muy limitado, con la primera. Se supone el comunismo primitivo, anterior al surgimiento de la propiedad privada, y se cierra el círculo con la abolición de esta propiedad y el nuevo comunismo. Es evidente que relaciones sociales tan distintas tendrán que basarse en una auténtica revolución técnica aunque ésta no se origine de la simple evolución de las técnicas. Queremos ahora solamente señalar la dificultad, para que el lector advierta que fundamentalmente caben ahí dos direcciones distintas en busca de la respuesta. La primera mantendrá enérgicamente la prioridad de lo económico y el carácter científico del marxismo. La segunda concederá valor propio a la relación social c incluso a los niveles más secundarios. Podrá por tanto conceder que el marxismo, si bien genera nuevos planteamientos de la economía, es también filosofía.

Es evidente, por un lado, que es inevitable atribuir alguna eficacia a la política y a la ideología. Por lo menos contribuyen eficazmente a reforzar o sostener la estructura socioeconómica. Pero, por otra parte, es difícil restringir tal eficacia a la acción conservadora. ¿No habrá revoluciones científicas generadas desde la ciencia? O solamente será posible sostener que las revoluciones científicas vienen causadas por necesidades económicas y no se cumplen plenamente hasta que repercuten en los modos de producción? ¿*Toda* filosofía, *toda* concepción religiosa, *toda* acción política tienden *solamente* a consolidar el *statu quo*? Si no es así, si hay alguna filosofía, alguna religión o alguna política que puedan ser revolucionarias ¿de dónde les viene

este poder innovador? ¿Solamente desde las necesidades transmitidas desde el sistema o desde *nuevas concepciones*? Aunque las nuevas concepciones sean sugeridas a la conciencia por la realidad, otorgamos ya valor propio a la dialéctica de la conciencia en cuanto combine los datos *de una manera distinta*. En una palabra, será difícilmente sostenible que la conciencia revolucionaria sea una conciencia simplemente objetiva, limpia de ideologías, limitada a reflejar la realidad. En este último caso, esa conciencia revolucionaria sería incluso superflua, ya que por sí misma no podría empujar a la realidad. Esta correría sola, la viéramos o no.

Si por el contrario, se insiste en que la conciencia es inmanente al todo real, es ella misma parte del todo que evoluciona, se evita, tal vez aquel idealismo que comporta la *hipostización* separada de la conciencia, pero no se excluye, ni mucho menos, que la conciencia tenga el poder creador de la nueva realidad. Lo tendrá, por lo menos, en cuanto recopile observaciones, pero no se limite a repetirlas, sino que recomponga las cosas de otra manera, invente nuevas técnicas, se salga, en una palabra, de la realidad dada, imaginando otra.

En resumen, el antiidealismo, la inversión realista de la dialéctica hegeliana, fue un golpe de mano semejante al que realizó el propio Hegel. Marx se apropió el poder explicativo de aquella dialéctica y lo amplió al trasladar su centro de gravedad. Pero no por ello dejaba de engendrar nuevas dificultades. Abreviando mucho, éstas se pueden cifrar en la necesidad de redefinir la relación sujeto-objeto. Si se quiere decir de otra manera, es preciso reelaborar más precisamente la relación conciencia-realidad.

SOBRE LA DIALÉCTICA

Lo grande en la Fenomenología de Hegel y en su resultado final, la dialéctica de la negatividad como principio móvil y generador, consiste, sobre todo, en que Hegel ha comprendido la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como un enfrentamiento, como exteriorización y superación de esta exteriorización; su grandeza consiste, por tanto, en que ha comprendido la esencia del trabajo y ha comprendido también que el hombre objetivo y verdadero, o sea, realizado, es el resultado de su propio trabajo.

Carlos Marx.

VII. Dialéctica de la naturaleza, dialéctica del hombre

En este capítulo vamos a dar cuenta de las corrientes de pensamiento que, en conexión directa con las doctrinas marxianas, desarrollaron y discutieron las concepciones dialécticas. Dejaremos de lado en este libro una línea de desarrollo y permanencia de la dialéctica hegeliana que floreció fuera de Alemania, sobre todo en Inglaterra e Italia. Nos referimos al hegelianismo más o menos reformado de Stirling, Bosanquet y MacTaggart en Inglaterra y al de Spa- venta, Croce y Gentile en Italia. Si bien estas corrientes no tuvieron demasiado eco en España, sí hemos recibido ecos indirectos de ellas, por ejemplo las ironías de Bertrand Russell contra Hegel, las cuales hay que entender dirigidas directamente contra el hegelianismo de aquellos compatriotas suyos. De todas maneras, perseguir esas corrientes no carece de interés para una historia de la filosofía contemporánea. No puede decirse que sean líneas de pensamiento totalmente agotadas, pero su estudio no cabe en este libro.

Centrándonos, pues, en el desarrollo de la dialéctica marxista, vamos a distinguir aquí tres líneas principales. En primer lugar, la fila Engels - Lenin - Stalin, línea que ha sido calificada frecuentemente de *ortodoxa* y que muchos ven como definitivamente acabada. Una segunda línea, heterodoxa respecto de la primera, aunque también ha generado brotes de ortodoxia propia, será la llamada Escuela de Frankfurt y aledaños. En ella agruparemos no sólo a los frankfurtianos más estrictos, sino a una serie más amplia de autores de cultura alemana que, profesándose marxistas, «hegelianizaron» bastante. Por último, la tercera corriente, igualmente heterodoxa y hegelianizante, será el movimiento de autores franceses que arrancan del comentario a la *Fenomenología* de Hegel que hizo Kojéve en París los años 1933-39.

* * *

Lo que hemos llamado primera línea, creemos que se puede caracterizar por dos motivos dominantes: necesidad de acudir al frente revolucionario y presión del materialismo mecanicista. Es claro que las necesidades prácticas están presentes en todas las versiones de la dialéctica marxista, desde el

momento en que el nombre de Marx quedó tan vinculado a los movimientos revolucionarios como a la historia del pensamiento. A los nombres de Engels, Lenin y Stalin les ocurre lo propio, sobre todo si se comparan con otros nombres muy conocidos y que son automáticamente vistos como «intelectuales», por ejemplo, Adorno o Sartre. Estas necesidades prácticas repercuten incluso en el género literario de los escritos de esta corriente, mucho más ocasionales y dirigidos *contra alguien*, que los escritos de las otras dos corrientes, los cuales toman características de tratado filosófico. En segundo lugar la presión de las doctrinas de índole mecanicista cabe juzgarla, desde muchos puntos de vista, como una presión interna al mismo marxismo. En efecto, los ataques contra el marxismo que venían de sectores fácilmente descalificables como idealistas o burgueses, no preocupaban mucho desde un punto de vista doctrinal. Pero el mismo exorcismo no podía valer para las ciencias naturales, cargadas de prestigio como conocimiento realista y auténticamente racional. La ciencia se veía como algo progresista y liberador por sí mismo. Estaba, por tanto, aureolada con los mismos valores que el marxismo, todos ellos procedentes de la Ilustración. Sobre todo la ciencia del siglo XIX se profesaba materialista y materialistas se decían los marxistas. Era preciso definir cuidadosamente la relación entre marxismo y ciencia, no permitir que cobrara cuerpo el reproche de no científico, asegurar la índole materialista y dialéctica del marxismo. Esta presión de la ciencia sobre la dialéctica no ha cesado todavía y tendremos que reseñarla en el capítulo siguiente.

La presión conjugada de estos dos motivos cristalizó en la acentuación del materialismo del marxismo que condujo primero a un naturalismo claro, todavía dialéctico, hasta terminar en una conservación de la palabra que evaporó ya a la cosa. La crisis y acabamiento de esta corriente, desde el punto de vista doctrinal, se manifiesta en la tesis staliniana del conocimiento «copia».

Se ha dicho muchas veces que esta línea del marxismo ha sido degenerativa. Si la consideración se plantea en el campo teórico, nos parece irrefutable. Otra cosa es decir que los tres autores que agrupamos en esta corriente, o alguno de ellos, fueron, a pesar de todo, buenos revolucionarios que sintieron la necesidad de no dejar abandonado el flanco teórico de la lucha, etc. Esta consideración no anula ciertamente la anterior y no queda

más remedio que reconocer en Engels, Lenin y Stalin un grado mayor o menor de torpeza, inmadurez o atrevimiento que no contribuyó ciertamente a aclarar las cosas en el terreno teórico. Y algún malicioso podría añadir que tampoco en el práctico. Dando por sentada la bondad de la lucha, parece que hubiera sido mejor hacerla con armas de más calibre teórico.

La degeneración teórica se acentuó, además, al acompañarse de muchos síntomas de fijación. Apareció y se consolidó una ortodoxia, un catecismo, una inquisición. Los manuales del *Diamat*, impresentables ante cualquier persona culta, el uso constante de insultos estereotipados tales como «idealista» o «revisionista», las purgas y sospechas contra los intelectuales, etc. Este camino originó que en la literatura antimarxista apareciese el reproche de nueva religión, comparando el marxismo con las formas más rígidas de la ortodoxia católica...

* * *

Los textos filosóficos de Engels subrayan, desde luego, la materialidad del mundo y el carácter material de todo movimiento. La ciencia de su tiempo, por otro lado, era fuertemente mecanicista y no parecía posible dar ninguna explicación científica del movimiento material que no fuese mecánica. Engels improvisó una filosofía, el materialismo dialéctico, que debía hacer frente a esta dificultad, y formuló sus tres leyes de la dialéctica: ley de la transformación de la cantidad en cualidad y viceversa, ley de la compenetración de los opuestos y ley de la negación de la negación. Ya la formulación en «leyes» muestra cómo Engels intentaba cubrir un campo teórico dominado por los científicos. Recuérdese en efecto las «leyes» de la conservación de la materia y la energía, por ejemplo. Por otro lado, la evidente inspiración hegeliana de las leyes, especialmente la primera y tercera, olvida enteramente lo que dice Hegel acerca de las «leyes» como intento de fijar la fluidez de los fenómenos.

Es fácil notar cómo la primera ley de Engels intenta resolver el conflicto entre concepción dialéctica y mecanicismo. Este, en efecto, se limita a establecer relaciones cuantitativas, mientras la dialéctica de Marx atiende a diferencias cualitativas en lo social y lo económico. La ley de Engels tiende un puente entre ambas concepciones para establecer su compatibilidad. Puente, por otro lado, que ningún mecanicista cruzará. La segunda ley quiere

asegurar la unidad de la naturaleza frente a la atomización practicada por la física del xix, cosa igualmente necesaria para poder formular proposiciones acerca de la naturaleza en su conjunto y su relación con la sociedad. Por último, la tercera ley asume, ciertamente, lo más esencial de la dialéctica hegeliana para dar a entender el movimiento intrínseco de esta realidad única natural. El carácter filosófico y no físico de la ley es patente.

Es claro, por tanto, que Engels no escapa ni quiere escapar a la necesidad de sentar un *residuo* filosófico en el marxismo, no absorbible por la ciencia. Engels piensa que el progreso de las ciencias permite augurar una absorción de toda la realidad, pero habrá de quedar un lugar para la filosofía como teoría general dialéctica que, según nuestra perspectiva actual, aparecería como un mixto de lógica dialéctica, epistemología y filosofía de la ciencia.

En el caso de Lenin, se observa una lucha pareja contra el materialismo mecanicista. Lenin reasume, en general, motivos engelsianos, en la medida en que opone el materialismo dialéctico al mecanicismo. Pero Lenin subraya más, si cabe, el realismo del conocimiento. Asigna a éste la capacidad de captar aspectos verdaderos de la realidad. En cuanto a las leyes de Engels no insiste demasiado en ellas. Cree sin embargo que son útiles para la lucha ideológica.

A juicio del autor de estas páginas, cabe atribuir mayor importancia a las muchas horas que Lenin dedicó a la lectura de la *Lógica* de Hegel. Una lectura así nunca se hace sin dejar huella. Lenin la aprovecha para fortificar aquel resto filosófico de Engels en torno al movimiento de la realidad global. Destaca de la *Lógica* hegeliana la tesis de la identidad de los opuestos, entendida no como una identidad formal, sino material. Eso se traduce, en la práctica cognoscitiva, en un esfuerzo para reconocer en la realidad «tendencias opuestas que se contradicen y excluyen mutuamente», pero que también pueden «pasar de una a otra». Esa es una característica muy propia de las escisiones hegelianas; por ejemplo, cuando se produce la división de la humanidad en señores y siervos, Hegel anota en seguida cómo el señor *pasa* a esclavo y el esclavo *pasa* a señor. De todos modos, Lenin con su relectura materialista de la Lógica hegeliana abría camino, quizá sin darse cuenta, a «revisionismos» posteriores que se complacieron en destacar el suelo hegeliano de Marx y sacaron de ahí argumentos contra el marxismo-leninismo.

Digamos, para acabar, una palabra sobre la simplificación stalinista de la dialéctica. Una simplificación tan groseramente cosificadora que en realidad la elimina. Cuando el realismo cognoscitivo se extrema hasta la teoría de la «copia» no subsiste ningún modo de relación dialéctica entre sujeto y objeto. Se trata de una tesis insostenible desde una postura dialéctica, pero resulta igualmente ingenua e insostenible desde cualquier postura epistemológica un poco enterada del asunto. Igualmente se extingue la dialéctica si se olvida lo que Engels había llamado ley de la negación de la negación, es decir, la negatividad radical de la realidad móvil. Si a esto se añade que tal negatividad se había visto agudamente por Hegel como el componente crítico de la razón, demoledora de todas las fijaciones del entendimiento en las que se apoya el conservadurismo, resulta entonces que el silencio de Stalin respecto de esta ley le hace a él sospechoso de conservadurismo a ultranza. Parece que la tendencia última de su «filosofía» busca acabar con todo fermento crítico que anide en la conciencia humana, la cual va siempre más allá de los contenidos tal como le son dados, y por ello, precisamente, concibe otras posibilidades.

La corriente que hemos señalado en segundo lugar al comienzo de este capítulo muestra una clara diferencia respecto de la anterior. En muchos momentos, esta diferencia se convierte incluso en oposición. Si la primera ha sido vista como la dialéctica marxista ortodoxa, la segunda ha sido frecuentemente tildada de heterodoxa. Insulto que se convierte en alabanza cuando se dirige a una persona como Ernst Bloch, quien colocó en el frontispicio de su obra sobre la religión cristiana una leyenda que dice: «lo bueno de la religión es que cría herejes».

Mejor que estos términos, deliberadamente tomados de la historia de la religión, sirve la palabra hegeliano-marxismo para caracterizar a esta corriente, ya que, efectivamente, a partir de los años 20 aparece una serie de autores que se confiesan marxistas, pero creen, al mismo tiempo, que es preciso evitar una degeneración del marxismo que, a fuerza de ignorar su entronque con la gran tradición de la filosofía alemana, acaba por desecarse. Ven, pues, a la corriente ortodoxa como filosóficamente débil y destructora de la viveza que ha de configurar a cualquier doctrina verdaderamente dialéctica.

Los autores que vamos a reseñar pertenecen primeramente al ámbito cultural alemán. Están impresionados por la poca eficacia revolucionaria del

socialismo en Alemania y no se preocupan tanto como los ortodoxos de combatir al mecanicismo. Estiman a las ciencias naturales, pero se oponen a todo género de cientifismo, especialmente a las corrientes positivistas. Juzgan que el positivismo se cierra el camino a toda actitud crítica frente a «lo que se da» y a ellos les interesa precisamente la eficacia crítica y emancipadora del marxismo. Si cabe diferenciar el campo de la naturaleza y su historia, los hegeliano-marxistas se ocupan decididamente del segundo. En este terreno, se observa una sensibilidad especial por la estética y la psicología, mayormente el freudismo, y acusan a los marxistas ortodoxos de carecer absolutamente de estas dimensiones o de cultivarlas de una manera grosera.

Dentro de esta concepción, preferentemente orientada a lo que se llamó materialismo histórico de Marx, en oposición al materialismo dialéctico de Engels, los hegeliano-marxistas se dedican a releer las obras juveniles de Marx y cobran una enorme importancia los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* que, escritos en 1844, no se publicaron hasta el año 1932. Los *Manuscritos* ponían de manifiesto cómo el marxismo naciente procedía de un enfrentamiento crítico con Hegel que utilizaba, sin embargo, gran parte de sus propias armas.

El ya citado Ernst Bloch es un autor muy característico de esta corriente. Su obra sobre Hegel, titulada *Sujeto-Objeto*, subraya mucho los elementos creativos y dinamiza- dores que Hegel atribuye al hombre en cuanto conciencia y que Bloch no quiere perder. Le bastará con esto para ser llamado idealista. Igualmente significativa es la continua ocupación de Bloch con el tema religioso. Contempla a la religión como fenómeno altamente revelador del hombre y sus aspiraciones. Se profesa ateo, pero evita un ateísmo que es simple ceguera respecto de importantes dimensiones de la conciencia humana, y afirma creer en el dios que se hace, en cuanto la autorrealización del hombre implica una cierta divinización. No es, pues, extraño que las doctrinas de Bloch hayan repercutido en formas avanzadas de la teología cristiana moderna.

Especialmente relevante ha sido su gran obra sistemática, titulada *El principio esperanza*, que recuerda las grandes construcciones doctrinales del idealismo alemán. Gira en torno a una interpretación del hombre como sujeto activo que se opone a la naturaleza y se orienta hacia la construcción de un

futuro humano. El instrumento privilegiado para ello es precisamente la conciencia en cuanto anticipadora y no meramente reproductora de la realidad. En este contexto se enfrenta Bloch a la teoría del conocimiento como copia de la realidad y valora muy positivamente todo lo utópico. Lo que es sueño hacia adelante, todas las creaciones fantásticas del arte y la literatura, se convierten en anticipaciones de lo mejor y contribuyen a su efección. Bloch intenta en su obra la construcción de una nueva ontología, ciertamente inspirada en la *Lógica* de Hegel, y que él centra, no tanto en el ser, cuanto en «lo-que-todavía- no-es». Para que el utopismo no se pierda, sin embargo, en vaguedades, Bloch se esfuerza en elaborar la categoría de posibilidad real, vinculada desde luego a la materia.

El pensamiento de Ernst Bloch es ciertamente vivo y dialéctico y está dotado de una enorme brillantez. Su estilo abarrocado y farragoso, lleno de alusiones no explicitadas, dificulta mucho su interpretación exacta y deja la duda de si se trata realmente de un hegeliano-marxismo consistente o, más bien, convendría interpretarlo, en los momentos más decisivos de su obra, como un romanticismo fichteano.

Dentro de esta corriente debe incluirse también el amplio movimiento conocido por Escuela de Frankfurt. Se trata de un conjunto de autores que giran en torno a la Creación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Comienzan su actividad el año 1922 y crean el Instituto el 24. Hay que reseñar aquí a Lukács como autor de *Historia y conciencia de clase*, aunque posteriormente se apartara de estas posiciones. Otros nombres conocidos son los de Korsch, Horkheimer y Adorno. En menor grado pertenecieron a este movimiento Erich Fromm y Herbert Marcuse y cabe hoy considerar como un cierto continuador del grupo a Jürgen Habermas.

En general, se puede observar en todos estos autores un uso de la dialéctica como teoría crítica de la sociedad, buscando en la realidad social los gérmenes de su propia evolución progresiva. La teoría crítica se aparta decididamente de la sociología, que pretende ser una simple descripción de los «hechos sociales», y quiere cooperar activamente a la transformación social. Destaca la oposición y dura crítica de estos autores a la sociedad actual, en cuanto es una evolución del capitalismo hacia el puro consumismo, y denuncian la capacidad integradora que muestra la estructura social contemporánea para absorber y neutralizar los elementos críticos. Todos se

muestran desconfiados ante la técnica, a la que ya no ven como instrumento de emancipación humana, sino de dominación.

Muy característica de este grupo es su ocupación en temas de estética y crítica literaria. Ven siempre lo artístico como fenómeno social y atienden mucho a los temas de Psicología. En cuanto a la utilización de la dialéctica de Hegel, se benefician, sobre todo, del estudio del tema trabajo, en relación también con el descubrimiento de los *Manuscritos* de Marx, y de la teoría hegeliana del reconocimiento mutuo mediante el lenguaje, tal como figura en la *Fenomenología*. De todas maneras, entienden ser fieles a lo mejor de la crítica de Marx a Hegel cuando evitan toda hipostización más o menos mística del «sujeto de la historia». Solamente dos rasgos particulares que creemos de importancia para el estado actual de la controversia en torno a la dialéctica: La acentuación del papel del sujeto intelectivo y libre en Marcuse, cosa que le permite mirar lo dialéctico como negador de las relaciones sociales dadas. En Adorno cabe destacar el reconocimiento de un elemento de la realidad que no se adapta plenamente al concepto. Si por un lado Adorno atribuye al sujeto la espontaneidad, tan subrayada por el idealismo, por otro lado entiende ser materialista por sentar ese ámbito resistente al sujeto. Ese «algo negativo» resulta solamente asequible por la retórica y por ello precisamente considera imposible cualquier proyecto de «*philosophia prima*» absolutamente fundada.

* * *

Hay que aludir, finalmente, a la variante francesa del movimiento dialéctico que, a partir de los años treinta, abordó también el estudio de Marx y de Hegel conjuntamente. Los franceses, sin embargo, aprovecharon también otra vena del pensamiento alemán que los frankfurtianos y afines habían marginado con la excepción de Marcuse. Nos referimos a Husserl y Heidegger como representantes máximos de la corriente fenomenológica. Los nombres más conocidos de esta variante francesa de marxismo heterodoxo son, desde luego, Sartre y Merleau-Ponty, pero se deben mencionar otros nombres como Hyppolite, traductor y comentador de la *Fenomenología* de Hegel, y Roger Garaudy, entre otros.

Estos autores, en su conjunto, se han mostrado muy sensibles al tema de la libertad humana, a la que vieron amenazada por los imperialismos y los fascismos que han azotado a nuestro siglo, incluido el imperialismo soviético y el aparato burocrático comunista definidor de la doctrina recta y de las «desviaciones».

Cabe considerar como iniciador de esta corriente a Alexandre Kojéve mediante sus famosas lecciones sobre la *Fenomenología* de Hegel, pronunciadas en París desde el año 1933 al 39, en las que se advierten posiciones muy opuestas a la dialéctica de la naturaleza de Engels y otras que cabe afiliar a antecedentes heideggerianos como, por ejemplo, la primacía dada al futuro en el estudio del tiempo. Muy llamativo y sugerente resultaba, en el comentario de Kojéve, el conocido pasaje de la *Fenomenología* de Hegel en torno a la dialéctica del señor y el siervo y el surgimiento del concepto de trabajo.

En general, se observa en todos estos autores una reelaboración del concepto de razón dialéctica que permite abordar el tema de la libertad y de la opresión. Todos ellos prefieren, por lo menos en sus comienzos, al Hegel de la *Fenomenología* frente al Hegel de la *Lógica*. En la primera de estas obras estiman sobremanera una dialéctica real y liberadora, mientras el juego conceptual de la *Lógica* se ve como artificioso e incluso sospechoso de falseamiento radical. La razón dialéctica ha de dar cuenta, sobre todo, del proceso histórico de las libertades que se enfrentan, pero para no recaer en planteamientos abstractos en tomo a un concepto de libertad pura o descarnada, creen necesario definir las relaciones, también dialécticas, entre libertad y situación concreta, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la experiencia vivida y el pensamiento objetivado de esta experiencia. En Sartre se nota un planteamiento muy enérgico del problema de la libertad, en cuanto la ve como espontaneidad absolutamente incondicionada. Esa especie de libertad «divina» es la que quiere Sartre para el hombre, haciendo la cosa extremadamente difícil. En su obra del año 1943 *El ser y la nada*, Sartre analiza la conexión ser-en- el-mundo referida al hombre y entiende superar el idealismo mediante una cierta trascendencia de la conciencia. Sin embargo, la oposición tajante entre el en-sí de las cosas y el para-sí de la conciencia, vista como una «nada» de objeto, debía inquietar necesariamente a los partidarios de la dialéctica realista. En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre

aborda directamente el asunto de la dialéctica y ve en ella un método de explicación de la sociedad, pero se opone a la dialéctica de la naturaleza en cuanto obliga a la desgraciada noción del conocimiento como calco de la realidad. Se opone a la dialéctica concebida como esquema a priori y también a una consideración de ella que viniese a hipostasiar a una razón operante detrás de las cosas. La razón dialéctica, según Sartre, está en las cosas y opera en ellas, en cuanto éstas han sido ya tocadas por el hombre, humanizadas. Se advierte un fuerte individualismo, ya que es el individuo, según Sartre, quien hace la totalización de las cosas que inicia su racionalización. Sin embargo, subsiste el problema de la libertad, en cuanto ésta tropieza con lo práctico inerte, con las estructuras sociales rígidas. Solamente en el grupo humano pequeño puede darse un cierto grado plausible de integración del individuo en la sociedad, compatible con el ejercicio de la libertad, aunque también el grupo está siempre amenazado de convertirse en un colectivo inerte.

En el caso de Merleau-Ponty, se observan planteamientos más concretos y enraizados, al situar decididamente en el cuerpo el cruce de las libertades y el surgimiento del sentido. Igualmente, Merleau-Ponty rehúye la reconciliación hegeliana mientras observa la pluralidad de las relaciones y el surgimiento de lo racional desde lo pre-racional.

EL CONFLICTO DE LA DIALÉCTICA

El conflicto del «marxismo occidental» y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo, y la ortodoxia leninista eliminó la tentativa de Lukàcs como el mismo Marx había liquidado su primer periodo «filosófico». Este circuito, que lleva siempre de la dialéctica al naturalismo, no puede ser entonces vagamente imputado a los «errores» de epígonos: es necesario que tenga su verdad y que traduzca una experiencia filosófica. Testimonia la existencia de un obstáculo que el pensamiento marxista trata, bien o mal, de contornear; atestigua un cambio en sus relaciones con el ser social a medida que trata de dominarlo teórica y prácticamente. Como lo señala Korsch, el marxismo filosófico y dialéctico corresponde a los periodos de impulso en los que la revolución parece próxima, mientras que el cientifismo domina en los períodos de debilitamiento, cuando la diferencia se hace visible entre la historia efectiva y su lógica inmanente: cuando el peso de las infraestructuras se hace sentir, sea porque el aparato

capitalista se estabiliza, como sucedió a finales del siglo XIX, sea porque las dificultades de una economía planificada, como en la URSS, se tornan más precisas a medida que se van aplicando. Entonces el «sujeto» y el «objeto» se disocian, el optimismo revolucionario da lugar a un voluntarismo sin perdón. El aparato económico a destruir o construir, y lo que, según Marx, era una «relación entre personas mediatizada por las cosas», deja casi de aparecer como relación entre personas y se convierte casi completamente en una cosa. Al marxismo del joven Marx, tanto como al marxismo «occidental» de 1932, le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones naturales, el hundimiento de las «relaciones personales» en las «cosas». Tal como la describen, la historia crece de espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido, tenían que aprender la lentitud de las mediaciones.

Para comprender al mismo tiempo la lógica de la historia y sus atajos, su sentido y lo que en ella resiste al sentido, sólo quedaba por concebir el medio que le es propio, la institución que se desarrolla, no según las leyes de la causalidad, como si fuese otra naturaleza, sino dependiendo siempre de lo que ella significa, y no de acuerdo con las ideas externas, sino uniendo más o menos bajo su ley a los acontecimientos que resultan fortuitos frente a ella, dejándose cambiar bajo sus sugestiones. Desgarrada por todas las contingencias, reparada por el gesto involuntario de los hombres que están tomados en ella y que quieren vivir, la trama no merece ni el nombre de historia. Este orden de las «cosas» que enseñan las «relaciones entre personas», sensible a todas las pesadas condiciones que la enlazan al orden de la naturaleza, abierta a todo cuanto la vida personal puede inventar, constituye, expresado en lenguaje moderno, el medio del simbolismo, y el pensamiento de Marx debía encontrar su salida en él.

Merleau-Ponty

VIII. Antidialéctica moderna

La dialéctica, especialmente en sus formas más vigentes, ligadas al marxismo, suscita fuertes oposiciones, e incluso ironías, desde dos flancos principales; el pensamiento científico y el nietzscheano.

Esta doble polémica afecta a la dialéctica desde fuera de ella, en contraste con la evolución del pensamiento dialéctico que hemos visto en el capítulo anterior, y que puede considerarse interior a la propia tradición. Nadie podrá negar que la lucha ha desgastado al marxismo y también a los cientifistas. En cualquier caso, se trata de un enfrentamiento que dura todavía y en el que se encuentra buena parte de la filosofía viva actual.

Se acusa al marxismo y, en general, al pensamiento dialéctico, de no ser científico, y se le trata como una nueva ideología, una nueva religión o una mística. Acusación sorprendente, si se piensa que se dirige contra doctrinas que se consideraron a sí mismas máximamente realistas y ateas. Es innegable, por otra parte, que tales acusaciones han hecho mella y se han producido algunas respuestas, desde el lado de la dialéctica, de positivo interés.

Reseñaremos, en primer lugar, una controversia que actualmente ha cedido bastante en intensidad, pero fue viva en los últimos años. Nos referimos al enfrentamiento entre lógica formal y lógica dialéctica. Ya Plejánov en el año 1908, tratando de los problemas fundamentales del marxismo, abordaba el tema con la afirmación de que el principio de contradicción, el de identidad y el de tercero excluido son «incontestables» en cierto sentido, pero, al mismo tiempo, los vinculaba a una consideración fijadora de las cosas, mientras el pensamiento dialéctico, no sometido a aquellos principios, debía ser más apto para pensar lo móvil. Plejánov afirmaba que todo es móvil, pero, si se observan cosas en tractos de tiempo breves, puede prevalecer una consideración fijadora del objeto. Más recientemente el libro de Lefébvre sobre lógica formal y lógica dialéctica fue objeto de amplios debates, un tanto amortiguados últimamente.

En general, se ha dicho por los dialécticos que su lógica era más concreta y más apta para hablar de la realidad móvil. Pero, al acusar a la lógica formal de abstracta, ningún dialéctico se ha permitido poner en duda su validez para campos limitados del saber. Lefébvre va incluso más allá, al insistir en que la

realidad móvil no sólo es contradictoria, sino también idéntica. Por ello el movimiento tiende a vencer la contradicción y a reconstruir la unidad previa a la escisión, lo cual podría conducir a la conclusión de que lo dialéctico tiende a lo no dialéctico...

Parece que en la actualidad se ha impuesto el punto de vista de que la palabra «lógica» tiene significados muy distintos empleada por los lógicos o por los dialécticos. Los lógicos entienden ocuparse de regias de argumentación y de investigación y al no ver tal cosa en la llamada lógica dialéctica la declara inexistente. Los dialécticos, por otra parte, parecen moverse dentro de la concepción, más o menos modificada, que es propia de la lógica de Hegel, y es muy evidente que esta «lógica» es más una ontología y una epistemología que una lógica en el sentido más usual. Cuando, en su tercer libro, la *Lógica* de Hegel estudia los asuntos que tradicionalmente ocupaban a los lógicos (concepto, juicio, raciocinio), es posible interpretar aquel libro más como una filosofía de la lógica que como una lógica propiamente dicha. La lógica de Hegel es una actualización de la metafísica aristotélica que quiere evitar una hipostización que la convierta en teología natural. Mucho más quiere evitar esta hipostización la dialéctica marxista, pero en todo caso se tratará siempre de una consideración filosófica que pretende ser la más amplia posible y la última, en la medida en que define la relación sujeto-objeto y el surgimiento de las categorías supremas, las cuales, en el límite, no pertenecen ni al objeto ni al sujeto en exclusiva.

La acusación contra la dialéctica que procede de Popper ha venido a ser típica. Este autor se hizo famoso por su revisión de la teoría neopositivista de la verificación. Según los neopositivistas, sólo tiene significación la proposición empíricamente verificable. Popper, por el contrario, explicó que una proposición debe considerarse científica cuando puede ser «falsada» por la experiencia, es decir, cuando puede ser refutada por pruebas empíricas negativas. Pop- per señala que verificabilidad y falsabilidad no son simétricas. Una proposición universal jamás puede ser verificada, es imposible hallar un «*experimentum crucis*» que la probara definitivamente. Pero sí es posible «falsaria», ya que una proposición universal se revela falsa cuando no se cumple en un solo caso.

A partir de esta concepción de la lógica de la ciencia, Popper ataca lo que él llama historicismo, metiendo en un solo saco a Platón, a Hegel y a Marx.

Interpreta el historicismo como fatalismo, mientras él acentúa el carácter libre de la historia hecha por los individuos. No hay procesos históricos inevitables, no hay leyes de la historia. Tales leyes se presentan como proposiciones no falsables y por tanto no son científicas. E incluso se puede dar un paso más y decir que el «historicismo» es una ideología para embaucar ingenuos y llevarlos a acciones descabelladas bajo la bandera de grandes ideales que, en vez de liberar al hombre, como prometen, lo esclavizan más. Popper aboga por una sociedad abierta, susceptible de ser mejorada con cierta ingeniería social, frente al profetismo propio de los autores «historicistas».

Dejando aparte las inexactitudes históricas en las que Popper incurre, no cabe duda que su ataque hizo impresión, tanto porque se hacía desde una concepción de la ciencia más plausible que la neopositivista, como por ofrecer argumentos teóricos a los antimarxistas. Además, la discusión en torno al asunto se enriqueció con la actualización de los estudios sobre historia de la ciencia iniciados por Koyré. Resumiendo mucho, se puede decir que las ingenuidades positivistas e inductivistas han ido perdiendo terreno. Se ha reconocido muy ampliamente que no hay hechos puros, sino que siempre vienen cargados de teoría; se ha destacado el carácter hipotético de las construcciones científicas y se ha observado el cambio histórico de los paradigmas que rigen en las ciencias. La ciencia se ve ahora de nuevo inserta en el movimiento histórico y sometida a crisis. Aquella concepción que la veía definitivamente establecida con Galileo como un conocimiento de total solidez, en la medida en que descansaba solamente en la observación y creciendo siempre adelante, sin crisis ni derrumbamientos, apenas es hoy sostenible. Pero también es cierto que los defensores de la dialéctica se han visto tocados por la acusación de ideólogos y de promover nuevas formas de opresión. Todo ello obliga a replantearse de nuevo el concepto de razón y de racionalidad, lo cual conlleva, necesariamente, el distinguir formas de racionalidad «cerrada» o «abierta», etc.

Es también significativa al respecto la postura de Bachelard quien, como teórico del conocimiento científico, afirma una continuidad de la razón compatible con la discontinuidad en la historia de la ciencia. Para él se da una dialéctica en esta historia que no debe concebirse como necesidad a priori. En

todo caso, Bachelard es el autor de la noción de «corte o ruptura epistemológica» que ha sido incorporada por muchos autores.

Entre estos autores destaca la personalidad de Louis Althusser, autor de una de las últimas versiones del marxismo, muy preocupado por dotar a éste de un auténtico estatuto científico. Althusser se ha opuesto igualmente al «humanismo» que los hegeliano-marxistas destacaron en Marx, como a la pobreza filosófica de las últimas exposiciones del marxismo oficialmente ortodoxo. Althusser ha pretendido que en el mismo Marx se dio un corte epistemológico que lo distanció definitivamente de sus orígenes hegelianos. El Marx de *El Capital*, según este modo de ver, es ya un Marx plenamente científico que no expone, sin embargo, de manera expresa, su propio modelo conceptual. Althusser se ha preocupado de distinguir la actividad teórica auténticamente productiva e inserta en el movimiento mismo de la realidad, de la creación de ideologías, entre las que cuenta al «humanismo» marxista. Más recientemente ha extendido sus consideraciones a la práctica revolucionaria según Lenin, para insertar en esta práctica a la actividad teórica. No es propio de este libro entrar en una discusión que está lejos de haber acabado. Para nuestro objeto actual, bastará indicar cómo la versión althusseriana de Marx debe situarse más en la línea de lo que se caracterizó como ortodoxia frente al hegeliano-marxismo. Althusser, sin embargo, ha contribuido poderosamente a liberar a aquella ortodoxia de simplismos teóricos al intentar dotarla de un aparato científico riguroso.

Pasemos, por último, a reseñar muy brevemente toda una corriente muy amplia, que se difunde un poco por todas partes, y que cabe caracterizar como nietzscheana. Desde este ángulo se mueve también guerra contra la dialéctica. La acusación no consiste ahora en considerar la dialéctica como no científica, sino en considerarla un epígono decadente del pensamiento socrático igualador de las diferencias y reactivo, por tanto, frente a las auténticas fuerzas creativas de la vida. Sin entrar aquí en la interpretación de Nietzsche, autor que reclama todavía «interpretaciones esenciales», al decir de Fink, podemos aportar a Deleuze como autor representante de una corriente de pensamiento contemporáneo que se puede llamar diferencialismo. La defensa apasionada de lo diferente como auténticamente original para evitar que sea absorbido tanto en su concepto como en su realidad

propias, conduce a una nueva polémica contra Hegel y Marx, contra la dialéctica en general, acusándola de practicar esta absorción.

Escribe Deleuze en su obra sobre la diferencia y la repetición (1968) que la contradicción hegeliana se resuelve y al resolverse resuelve la diferencia conduciéndola a un fundamento. Según esta lectura de Hegel, resulta poco relevante observar, por ejemplo, que en la dialéctica hegeliana del reconocimiento mutuo se afirma la diferencia absoluta, ya que esto no significa que tal diferencia quede preservada. Al colocar la negatividad en el origen, Hegel exalta indudablemente la diferencia y la coloca en el seno mismo de la divinidad y de todas las cosas. Pero la pone en el seno de la unidad. Hace que esta unidad se escinda, pero también, porque la escisión brota de la simplicidad, Hegel acaba *reconciliando*. Deleuze afirma, por tanto, que el infinito hegeliano, este infinito que se escinde y reconcilia, es todavía el infinitamente grande de la teología. Todos los dramas de la historia acaban en la anunciada reconciliación que es una versión secularizada de la escatología cristiana.

Bajo esta perspectiva tanto el hegelianismo como el marxismo, tanto el socialismo como el anarquismo, en cuanto doctrinas igualitarias que predican la reconciliación final, no han salido de la órbita del platonismo popular, es decir, del cristianismo. Se trata, en fin, de teorías segregadas por una moral de esclavos resentidos que luchan contra la vida creadora de diferencias y de jerarquía. No se trata tampoco de reivindicar a Nietzsche como pensador del nazismo. Quien escribió el capítulo titulado «Del nuevo ídolo» en su obra *Así habló Zarathustra* difícilmente puede ser tildado de totalitario. Más bien se trata de reivindicar y proclamar la autenticidad creadora frente a todo género de avasallamiento esterilizador. Y ya, dentro de esta mentalidad, propugnar una vuelta no hegeliana a Heráclito, el retorno a una dualidad que redoble la inquietud del eterno retorno y no la resuelva en la reconciliación. Desde este ángulo, por tanto, la polémica actual contra la dialéctica se centra sobre el concepto de reconciliación y trata de rehacer la historia cultural de Occidente desde «el profundo Heráclito». En la medida en que lo atacado es la «reconciliación» el enemigo número uno es Hegel y el número dos Marx, ya que los dos apuntaban igualmente a un ideal de reconciliación de los hombres iguales. Menos afectadas parecen otras formas de la dialéctica, como la fichteana, que parecen reconocer un obstáculo a la

acción libre y racional, un obstáculo que no es absolutamente dominable y es, por ello mismo, condición de posibilidad de la actividad racional del hombre.

Conclusión: El regreso de la dialéctica al lenguaje

La evolución histórica nos muestra, en resumen, que la dialéctica nació como discurso que niega su propia afirmación (Zenón) y también como discurso que afirma aquello que niega (Platón sobre Protágoras). Por el lado de las cosas, se había visto, igualmente, que la comprensión del movimiento (Heráclito) no podía hacerse mediante un concepto simple, sino que era preciso recurrir a nociones complejas que incluyesen el sí y el no de lo mismo. Esta oposición entre el sí y el no se llamó, un tanto vagamente, contradicción.

En los orígenes de la dialéctica moderna, Kant señaló el carácter antitético de algunos conflictos en que se enreda la razón humana, especialmente el conflicto entre naturaleza y libertad. Ello permitió al idealismo elaborar un nuevo concepto de razón, al proclamar el carácter fundamental de aquel conflicto (Fichte) y extenderlo a todo lo racional y a la razón misma (Hegel). Nace así la razón dialéctica.

Aparece en seguida una doble posibilidad en el modo de concebir esta razón. El modo de Fichte consiste en acentuar el carácter progresivo de la razón, su marcha siempre adelante a partir de la propia afirmación del sujeto humano (tesis) frente a un obstáculo (antítesis). En el tercer momento se produce la síntesis, pero ésta sirve de nuevo como tesis para otra fase del movimiento, etc. Una síntesis última y definitiva no ocurre nunca porque, ya en el comienzo, el sí y el no aparecen como «exteriores» el uno respecto del otro y él primero de ellos no puede acabar de engullir totalmente al segundo. La libertad necesita siempre del obstáculo.

El modo propio de la dialéctica hegeliana, por el contrario, acentúa el logro del fin, el descanso. Se trata de la reconciliación hegeliana y ésta marca preferentemente la circularidad del movimiento y el carácter interno de la afirmación respecto de la negación. Hegel concibe que ésta se encuentra ya latente en el primer momento (simplicidad), aunque sólo aparezca en el segundo (escisión). Por ello se reabsorbe en el tercero (reconciliación) y el movimiento alcanza su fin.

Esta concepción fue tildada de idealista y Marx la invirtió en realista, al subrayar que la escisión se da antes en la realidad (social) que en los conceptos. Antes es la lucha de clases que la teoría dialéctica. Igualmente, la reconciliación debe ocurrir en esta misma realidad y de ningún modo se

puede considerar como auténtico descanso la reconciliación que nos proponen los filósofos.

Pero los hombres tienen cabeza y (algunos) la usan. Eso quiere decir que el conocimiento no se limita a decirnos cómo son las cosas, sino que nos dice también cómo pueden y cómo deben ser. El conocimiento anticipa, avanza hacia el futuro, inicia la reconciliación real. El movimiento real pasa por la conciencia y conviene darse cuenta del papel que desempeña.

La razón razona racionalizando. Es decir, la actividad de la razón, su *praxis*, consiste en ordenar la experiencia conflictiva en totalidades cada vez más amplias y coherentes. Tenemos así la palabra clave del pensamiento dialéctico, *totalización*. La razón ensaya continuamente nuevas unidades de sentido a partir de lo dado. Según ello, cualquier totalidad no es más que un proyecto que se debe lograr a partir de los conflictos actuales, el movimiento racionalizador debe superar estos conflictos, pero ¿puede lograrlo de una manera total y definitiva? Parece, por tan to, que regresamos más bien a Fichte huyendo del optimismo hegeliano por optimista y por avasallador. Porque a lo que renunciamos es a la emancipación del hombre mediante su propio esfuerzo y no queremos que sea sometido ni por el peso del pretérito ni por la fuerza de un futuro cerrado y fatal. Ello impone de nuevo la necesidad de redefinir la relación entre el sí y el no en el seno de cada totalidad proyectada. Y eso lo hace el lenguaje mismo. La dialéctica halla ahora sus propios orígenes y se convierte también en filosofía del lenguaje, como le ocurre, en general, a la filosofía de nuestro tiempo.

Estamos en condiciones de entender de nuevo que las dos definiciones de hombre que dio Aristóteles son una sola, animal dotado de logos (de palabra-razón) y animal político (ciudadano constructor de su ciudad). El hombre civiliza hablando un lenguaje racional y hablar es poner orden en el caos.

Eso, sin embargo, no lo hace cualquier lenguaje porque hay, desde luego, lenguajes falsos y falsificadores. Interesa el lenguaje auténtico, verídico y creador de verdad. Todo lenguaje articula el sí y el no. ¿Cuál puede ser su relación más auténtica?

En todo caso, la dialéctica actual se presenta como una metateoría que rehúye, por múltiples razones, el nombre de metafísica. La principal de ellas es que quiere evitar a toda costa la presuposición de entidades absolutas tales

como el «espíritu» o el «sujeto de la historia», pero incluso también «la materia». Se trata, más bien, de una metateoría encargada de articular una ontología (tratado de las categorías supremas) y una epistemología (relación de estas categorías con el sujeto activo). Esta teoría incorpora tareas tradicionalmente asignadas a la *philosophia prima* pero evita cuidadosamente tanto la hipostización del principio (Dios, lo absoluto) como la presentación de una totalización última y definitivamente racional.

Creemos que es ahí donde se da el giro lingüístico, al observar que la actividad totalizadora y categorizadora por excelencia es precisamente el lenguaje y al llegar ahí la influencia de Nietzsche se hace inevitable. La crisis de la racionalidad hegeliana nos aparece como la crisis de toda una civilización agotada en sí misma. Nietzsche nos conduce de nuevo hasta Heráclito y nos prohíbe al mismo tiempo hegelianizar. Nos preguntamos una vez más en qué consiste eso de «decir las cosas» y nos parece que éstas pueden ser dichas «de muchas maneras». Cada lenguaje las dice a su modo y se pueden crear todavía nuevos lenguajes, porque la raza de los poetas es tan inmortal como la de los hombres. Y se pueden destruir todos los lenguajes, lodos se destruyen a sí mismos cuando se agotan sus virtualidades expresivas, cuando se convierten en latiguillo y en truco que esconde en lugar de iluminar. Por eso, cuando sólo es posible hablar la lengua esclerótica de los que han de vender, es mejor destruir el lenguaje con el silencio. Y esperar allí, mirando las cosas con los ojos bien abiertos, a que brote de nuevo la acción, el nuevo logos con su sí y su no, acosándose el uno al otro en un nuevo baile vigoroso y exultante.

Nueva fuga romántica al cuerno de la luna, dicen unos. Esterilidad manifiesta del pretendido realismo, dicen otros. O, lo que es peor todavía, vieja opresión del hombre en nombre del Estado presente o del paraíso futuro... Este es el debate.

Bibliografía

—Adomo, T.W.: Dialéctica negativa, lauras. Cuadernos para el diálogo. Madrid, 1975.

Astrada, C.: La doble faz de Ia dialéctica. 1962.

—Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía. Artículo «Dialéctica». Alianza Editorial, 1979.

Foulquié. P.: La dialectique. París. P.U.F., 1959. Que sais je? n.“363(hay traducción castellana en 1958).

Gadamer. H.G.: La dialéctica de Hegel. Cátedra, Madrid 1979.

—Goldmann, L.: Investigaciones dialécticas. Universidad Central de Venezuela, 1962.

Havemann, R.: Dialéctica sin dogma. Ediciones Ariel, 1967.

Kósik, K.: Dialéctica de lo concreto. Grijalbo, México 1967.

—Lcfcbvrc, H.: Lógica formal, lógica dialéctica. Siglo XXI, Madrid 1970
2.".

Marcuse, H.: Razón y Revolución. Alianza Editorial. 1971.

—Merleau-Ponty, M.: Las aventuras de la dialéctica. La Pléyade, BBAA, ¡974.

—Ród, W.: La filosofía dialéctica moderna. Ediciones Universidad de Navarra Pamplona, 1977.

Sandor, P.: Historia de la dialéctica. 1964.

Tierno Galván, E.: Razón mecánica, razón dialéctica. Tecnos. Madrid 1969.

Vázquez, F.: La dialéctica, método de la filosofía. Facultad de Filosofía, Madrid, 1966.

En torno a la cuestión de la dialéctica (1915)

Lenin

Escrito: En 1915.

Primera publicación: En 1925 en la revista Bolchevik, núms. 5-6.

El desdoblamiento de la unidad y el conocimiento de sus partes contradictorias (véase la cita de Filón sobre Heráclito, al principio de la parte III "Del conocimiento", del libro de Lassalle sobre Heráclito*), es la **esencia** (una de las "substancias", uno de los principales, si no el principal rasgo o particularidad) de la dialéctica. Es así precisamente como Hegel plantea también esta cuestión (Aristóteles en su Metafísica **choca** siempre en torno a esta cuestión y *combate* a Heráclito, es decir, a sus ideas).

La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser comprobada por la historia de la ciencia. Generalmente, no se presta a este aspecto de la dialéctica (como, por ejemplo, Plejánov) la suficiente atención: la identidad de los contrarios se considera como un conjunto de **ejemplos** ["por ejemplo, el grano", "por ejemplo, el comunismo primitivo". También lo hace Engels. Pero lo hace "con fines de divulgación". . .], y no como **ley del conocimiento** (ni como ley del mundo objetivo).

En matemáticas, los signos + y -. Diferencial e integral.

En mecánica, la acción y la reacción.

En física, la electricidad positiva y negativa.

En química, la combinación y la disociación de los átomos.

En ciencias sociales, la lucha de clases.

La identidad de los contrarios (quizás sería más justo decir su "unidad", aunque la diferencia de los términos identidad y unidad no tiene, en este caso, una importancia esencial. Ambos términos son justos en cierto sentido), constituye el reconocimiento (el descubrimiento) de la existencia de tendencias contradictorias, que se *excluyen mutuamente* y son antagónicas en **todos** los fenómenos y procesos de la naturaleza (entre ellos *también* los del espíritu y los de la sociedad). La condición para conocer todos los procesos del mundo en su "auto-movimiento", en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es conocerlos como una unidad de contrarios. El desarrollo es "la lucha" de los contrarios. Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se observan en la historia?) del desarrollo (de la evolución) son:

el desarrollo en el sentido de disminución y aumento, como repetición, y el desarrollo en el sentido de la unidad de los contrarios (el desdoblamiento de la unidad en dos polos que se excluyen mutuamente y la relación entre ambos).

En la primera concepción del movimiento queda en la sombra el auto-movimiento, su fuerza **motriz**, su fuente, su motivo (o bien se atribuye su fuente a algo *externo*: a Dios, al sujeto, etc.). En la segunda concepción la atención fundamental se concentra, precisamente, en el conocimiento de la fuente del "**auto**"-movimiento.

La primera concepción es muerta, pobre, pálida y seca. La segunda tiene vitalidad. Únicamente la segunda da la clave del "auto-movimiento" de todo lo existente; sólo ella da la clave de los "saltos", de la "ruptura de la continuidad del desarrollo", de la "transformación en el contrario", de la destrucción de lo viejo y del surgimiento de lo nuevo.

La unidad (coincidencia, identidad, igualdad de acción, equivalencia) de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios, que se excluyen mutuamente, es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento.

NB: *La diferencia existente entre el subjetivismo (escepticismo y las doctrinas sofistas, etc.) y la dialéctica, reside, entre otras cosas, en que en la dialéctica (objetiva) también la diferencia entre lo relativo y absoluto es relativa. Para la dialéctica objetiva lo absoluto se contiene también en lo relativo. Para el subjetivismo y las doctrinas sofistas lo relativo sólo es relativo y excluye lo absoluto.*

Marx, en *El Capital*, analiza al principio la relación más simple, corriente, fundamental, masiva y común, que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno sencillísimo (en esta "célula" de la sociedad burguesa) el análisis descubre **todas** las contradicciones (es decir, el germen de todas las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (tanto el crecimiento como el movimiento) de estas contra dicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin.

Igual ha de ser el método de exposición (o estudio) de la dialéctica en general (pues, para Marx, la dialéctica de la sociedad burguesa es solamente un caso particular de la dialéctica). Empezando por una locución **cualquiera**,

de las más sencillas, corrientes y más utilizadas, etc.: las hojas del árbol están verdes; Iván es un hombre; Zhuchka es un perro, etc. Ya aquí (como lo señalaba genialmente Hegel) hay *dialéctica*: lo particular es **lo universal** (compárese *Metafísica* de Aristóteles, t. II, 3a parte, IV cap., 8-9: " Pues, naturalmente, no es posible imaginarse que exista una casa abstracta aparte de las casas visibles"). Por consiguiente, los contrarios (lo particular es contrario de lo general) son idénticos: lo particular no existe más que en su relación con lo general. Lo general existe únicamente en lo particular, a través de lo particular. Todo lo particular es (de un modo u otro) general. Todo lo general es (fragmento, o aspecto, o esencia) de lo particular. Todo lo general abarca sólo de un modo aproximado, todos los objetos aislados. Todo lo particular forma parte incompleta de lo general, etc. Todo lo particular está ligado, por medio de millares de transiciones, a otros **tipos** de particulares de otro género (objetos, fenómenos, procesos), etc. Ya **aquí** hay elementos, gérmenes, conceptos de la *necesidad*, de la relación objetiva en la naturaleza, etc. Lo casual y lo necesario, el fenómeno y la esencia están ya aquí, puesto que al decir: Iván es un hombre, Zhuchka es un perro, esto es una hoja de árbol, etc., *rechazamos* una serie de rasgos como *contingentes*, separamos lo esencial de lo aparente y oponemos lo uno a lo otro.

De modo que es posible (y se debe) descubrir en *cualquier* locución, como en una "célula", los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica, demostrando así que la dialéctica es, en general, inherente a todo el conocimiento humano. Y las ciencias naturales nos muestran (y esto debe ser demostrado también con *cualquier* ejemplo de los más sencillos) la naturaleza objetiva, que posee estas mismas cualidades: la transformación de lo particular en universal, de lo contingente en necesario, las transiciones, los matices, la relación mutua de los contrarios. La dialéctica **es precisamente** la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo: he aquí en qué "aspecto" de la cuestión (y esto no es un "aspecto" de la cuestión, sino la esencia de la cuestión) no fijó su atención Plejánov, sin hablar ya de otros marxistas.

***

El conocimiento es representado en forma de una serie de círculos, tanto por Hegel (véase *Lógica*) como por el moderno "epistemólogo" de las ciencias

naturales, ecléctico y enemigo del hegelianismo (¡que no comprendió!), Paul Volkmann (véase *La teoría del conocimiento de las ciencias naturales*).

Los "círculos" en filosofía: [¿es esencial la cronología de las personas? [¡No!].

La antigua: desde Demócrito hasta Platón y la dialéctica de Heráclito.

Renacimiento: Descartes *versus* Gassendi (¿Spinoza?).

La moderna: Holbach - Hegel (a través de Berkeley, Hume, Kant).

Hegel - Feuerbach - Marx.

La dialéctica como conocimiento *vivo*, multilateral (con el número de aspectos siempre en aumento), de innumerables matices en el modo de abordar, de aproximarse a la realidad (con un sistema filosófico que, a partir de cada matiz, se desarrolla en un todo): he aquí el contenido inconmensurablemente rico, en comparación con el materialismo "metafísico", cuya *desgracia* principal es la de no ser capaz de aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie* [teoría del reflejo], al proceso y desarrollo del conocimiento.

El idealismo filosófico, desde el punto de vista del materialismo grosero, simple, metafísico, es *sólo* un absurdo. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el idealismo filosófico es un desarrollo (inflación, hinchazón) *unilateral*, exagerado, *überschwengliches* (según Dietzgen)[1], de uno de los rasgos, de uno de los aspectos, de una de Las facetas del conocimiento en algo absoluto, separado de la materia, de la naturaleza, divinizado.

NB: *El idealismo es clericalismo. Esto es justo. Pero el idealismo filosófico es ("mejor dicho" y "además ") el camino hacia el oscurantismo clerical a través* ***de***

[1] Se refiere al uso dado por J. Dietzgen al término *Überschwenglich* que significa exagerado, excesivo, infinito; por ejemplo, en el libro *Kleinere Philosophische Schriften* (*Escritos filosóficos menores*), Stuttgart, 1903, Dietzgen utiliza el término como sigue: "Lo absoluto y lo relativo no están infinitamente separados". Véase también J. Dietzgen, La esencia del trabajo de le cabeza del hombre, cap. 4, sección 2, sobre el grado de diferencia entre el mundo espiritual y el mundo sensorial.

uno de los matices *del conocimiento infinitamente complicado (dialéctico) del hombre.*

El conocimiento del hombre no es (o no sigue) una línea recta, sino una línea curva, que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral. Cualquier segmento, trozo, fragmento de esta línea curva puede ser transformado (transformado unilateralmente) en una línea recta, independiente, completa, que conduce (si tras los árboles no se ve el bosque) en tal caso al pantano, al oscurantismo clerical (donde **queda fijada** al interés de clase de las clases dominantes). El pensamiento rectilíneo y unilateral, la rigidez y la fosilización, el subjetivismo y la ceguera subjetiva: he ahí las raíces gnoseológicas del idealismo. Y el oscurantismo clerical (= idealismo filosófico), naturalmente, tiene sus raíces *epistemológicas*, no carece de terreno, es una *flor estéril*, indiscutiblemente, pero una flor estéril que crece en el árbol vivo del conocimiento humano, fértil, auténtico, poderoso, omnipotente, objetivo, absoluto.

Nueva polémica en el frente filosófico (1964)

Informe sobre el debate acerca del concepto del camarada Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno", por CORRESPONSAL DE HONGQI.

[Este artículo es una reimpresión de Beijing Review, Vol. 7, #37, 11 de septiembre, 1964, pp. 9-12].

Una **nueva** y acalorada polémica se ha desarrollado en el frente filosófico en China; se refiere a los conceptos de "uno se divide en dos" y "dos se combinan en uno".

Este debate es una lucha entre los que están a favor y los que están en contra de la dialéctica materialista, una lucha entre dos concepciones del mundo: la concepción proletaria del mundo y la concepción burguesa del mundo. Los que sostienen que "uno se divide en dos" es la ley fundamental de las cosas están del lado de la dialéctica materialista; los que sostienen que la ley fundamental de las cosas es que "dos se combinan en uno" están en oposición directa a la dialéctica materialista. Ambos bandos trazan una clara línea de demarcación entre sí y sus argumentos se oponen directamente. Esta polémica es un reflejo ideológico de una aguda y compleja lucha de clases que se libra actualmente tanto a escala internacional como en China.

Contando desde el 29 de mayo, fecha de publicación en el periódico Guangming Ribao del artículo «'Uno se divide en dos' y 'dos se combinan en uno'», de los camaradas Ai Heng-wu y Lin Ching-shan, este debate dura ya tres meses. Para conocer mejor el estado actual de esta polémica y promoverla, la Redacción de Hongqi [Bandera Roja] organizó los días 24 y 25 de agosto un foro al que asistieron cuadros y estudiantes de la Escuela Superior del Partido. Nuestro corresponsal entrevistó posteriormente a varios de los camaradas implicados. A continuación ofrecemos un informe sobre el foro y las entrevistas.

La polémica fue provocada por el camarada Yang Hsien-chen. Los camaradas que asistieron al foro afirmaron que la polémica había comenzado en la Escuela Superior del Partido mucho antes de la publicación del artículo de Ai Heng-wu y Lin Chingshan.

Recordando los acontecimientos de los últimos años, todos señalaron que, en consonancia con la situación de la lucha de clases en el país y a escala internacional, el Partido había reforzado su propaganda sobre el concepto materialista dialéctico de que "uno se divide en dos".

Nuestro Partido ha señalado que todo tiende a dividirse en dos. Y las teorías no son una excepción; también tienden a dividirse. Dondequiera que haya una teoría revolucionaria y científica, su antítesis, una teoría contrarrevolucionaria y anticientífica, está destinada a surgir en el curso de su desarrollo. Como la sociedad moderna está dividida en clases y como la diferencia entre grupos progresistas y atrasados continuará en el futuro, la aparición de tales antítesis es inevitable.

El Partido ha señalado además: La historia del movimiento comunista internacional demuestra que, como todo, el movimiento obrero internacional tiende a dividirse en dos. La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía se refleja inevitablemente en las filas comunistas. Es inevitable que surjan oportunismos de uno u otro tipo en el curso del desarrollo del movimiento comunista, que los oportunistas emprendan actividades escisionistas contra el marxismo-leninismo y que los marxista-leninistas libren luchas contra el oportunismo y el escisionismo. El marxismo-leninismo y el movimiento obrero internacional se han desarrollado precisamente a través de estas luchas de contrarios.

El Partido ha criticado el llamado "nuevo concepto" avanzado por el revisionismo moderno con respecto a la actual situación internacional, señalando que este concepto implica que en el mundo actual están disminuyendo las contradicciones sociales antagónicas de todo tipo, y que las fuerzas sociales contradictorias tienden a unirse en un todo único. Por ejemplo, sostienen que las fuerzas en conflicto representadas por el sistema socialista y el sistema capitalista, por el campo socialista y el campo imperialista, por un país imperialista y otro, por los países imperialistas y las naciones oprimidas, por la burguesía por un lado y el proletariado y otros trabajadores por otro en los países capitalistas, por los diferentes grupos monopolistas en los países imperialistas, así como las contradicciones dentro de los países socialistas, que todas ellas se están uniendo o están en vías de unirse en un todo único.

El método dialéctico revolucionario resumido en el concepto de que "uno se divide en dos" ha sido captado cada vez más plenamente por nuestros camaradas y las masas para convertirse en un poderoso instrumento ideológico para lograr una correcta comprensión de la situación actual en la lucha de clases tanto nacional como internacional. Ayuda a la gente a reconocer que la contradicción y la lucha entre el imperialismo y los pueblos revolucionarios del mundo son irreconciliables, y que la contradicción y la lucha entre el marxismo-leninismo y el revisionismo moderno son irreconciliables. Aumenta el valor del pueblo para oponerse al imperialismo, a los reaccionarios de diversos países y para luchar contra el revisionismo moderno. Aumenta la confianza del pueblo en la victoria.

Pero, mientras nuestro Partido refuerza su propaganda sobre la dialéctica revolucionaria de "uno se divide en dos", el camarada Yang Hsien-chen habla mucho del concepto de "dos se combinan en uno", estableciendo así otra plataforma opuesta a la del Partido.

La idea del camarada Yang Hsien-chen de conciliar las contradicciones y negar las luchas se formó hace mucho tiempo. En noviembre de 1961, durante una conferencia en la Escuela Superior del Partido, dijo: "La unidad de los opuestos, la unidad de las contradicciones significa: Los dos opuestos están inseparablemente unidos". "Lo que queremos aprender de la dialéctica es cómo conectar dos ideas opuestas".

Desde que el Partido reforzó su propaganda sobre el concepto de "uno se divide en dos", el camarada Yang Hsien-chen ha difundido con mayor celo su idea de conciliar las contradicciones. En noviembre de 1963, generalizó su idea como "dos se combinan en uno", y la hizo pública durante una conferencia en la Escuela Superior del Partido.

En abril de 1964, en una conferencia a una clase de estudiantes de Sinkiang en la Escuela Superior del Partido, desarrolló aún más esta tesis, haciéndola más "sistemática" y más "completa".

Posteriormente, intentó por todos los medios propagar esta tesis, tratando de imponer su punto de vista antidialéctico siempre que le fue posible.

El camarada Li Ming, profesor del Grupo de Investigación y Enseñanza de Filosofía, también divulgó la tesis del camarada Yang en el aula. El 14 de mayo, en una clase, Li declaró que se había hablado demasiado de "uno

dividiéndose en dos" y muy poco de "dos combinándose en uno". Incluso animó a su clase a escribir artículos propagando este último concepto. Lo que Li Ming quería decir en realidad era que se había hablado demasiado del marxismo-leninismo, de la dialéctica revolucionaria del pensamiento de Mao Tsetung, y demasiado poco de las opiniones antidialécticas del camarada Yang Hsien-chen. Según él, deberían escribirse más artículos sobre las opiniones antidialécticas de Yang.

Tanto Ai Heng-wu como Lin Ching-shan dijeron que, mientras escribían su artículo, consultaron varias veces al camarada Yang Hsien-chen. Yang les ayudó a revisarlo. También Li Ming hizo dos veces sugerencias para el artículo y lo revisó. Ai Heng-wu recordó que cuando oyeron que el concepto de que "dos se combinan en uno" se describía como un intento deliberado de poner algo nuevo y diferente, y sintieron dudas sobre si publicar o no su artículo, acudieron a Yang. Yang dijo: "¿Quién ha dicho que sea algo nuevo y diferente? Quien lo haya dicho es un ignorante". Y continuó: "El concepto de que 'dos se combinan en uno' es una cuestión de visión del mundo; el concepto de que 'uno se divide en dos' es una cuestión de metodología". Poco después, volvió a animar a Ai y Lin, diciendo: "El punto de vista de vuestro artículo está bien fundamentado; ¡enviadlo!".

De este modo, el concepto del camarada Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno" se difundió desde la Escuela Superior del Partido y se hizo público a través del artículo de Ai Heng-wu y Lin Ching-shan. Así se desarrolló en la prensa el debate entre "uno se divide en dos" y "dos se combinan en uno".

Esta polémica en el frente filosófico fue, pues, provocada por el camarada Yang Hsien-chen.

Crítica y repudio al concepto del camarada Yang Hsien-chen

Después de la publicación del artículo de Ai Heng-wu y Lin Ching-shan en Guangming Ribao, los camaradas dirigentes de la Escuela Superior del Partido, viendo que el debate implicaba una cuestión de principios y que se trataba de un debate entre la dialéctica revolucionaria y la antidialéctica, pidieron al Grupo de Investigación y Enseñanza en Filosofía que celebrara

una discusión al respecto. Cuando el camarada Yang Hsien-chen fue informado de esto por Li Ming, se mostró muy disgustado y enfadado.

El 17 de julio, los camaradas Wang Chung y Kuo Pei-heng escribieron un artículo en Renmin Ribao, exponiendo y criticando el concepto de Yang de que "dos se combinan en uno".

Al mismo tiempo, un buen número de camaradas de la Escuela Superior del Partido refutaron este concepto en discusiones y en artículos de la revista y los periódicos de la escuela. Sin embargo, todavía había algunos que insistían en que era correcto.

El concepto del camarada Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno" también ha suscitado una gran controversia entre el público en general. Algunos lo apoyan; pero, muchos lo critican y rechazan. Hasta finales de agosto, se habían publicado más de 90 artículos sobre el tema en periódicos y revistas, tanto nacionales como locales. Los teóricos de las escuelas del Partido, de las universidades e institutos superiores y de los institutos de investigación de diversos lugares han celebrado foros sobre el tema.

En la actualidad, la cuestión central del debate es si reconocer o no la ley de la unidad de los contrarios como ley fundamental de las cosas objetivas y la dialéctica materialista como concepción del mundo del proletariado.

La mayoría de los estudiantes y trabajadores del personal de la Escuela Superior del Partido han llegado a ver claramente en las palabras y hechos de Yang Hsien-chen y otros que no es fortuito que el camarada Yang Hsien-chen haya hecho público en este momento el concepto de que "dos se combinan en uno". Lo ha hecho con el objetivo y el plan de enfrentar la reaccionaria concepción burguesa del mundo contra la concepción proletaria del mundo de la dialéctica materialista.

Los participantes en el foro señalaron que Yang Hsien-chen había propagado todo el tiempo, repetida y concienzudamente, la idea de que "la tendencia en todo es que 'dos se combinen en uno'". Había hablado con gran celo de "la conexión inseparable" entre antítesis, de la "inseparabilidad" de las cosas, y afirmado que la tarea de estudiar la unidad de los opuestos consiste únicamente en buscar "exigencias comunes", o "buscar un terreno común reservando las diferencias". Si las cosas se consideran a la luz de su concepto de que "dos se combinan en uno", desaparecen sus contradicciones internas y desaparece la lucha de contrarios dentro de ellas; el concepto de

que un lado de una contradicción debe necesariamente superar al otro lado, de que el resultado de la lucha es la destrucción de la vieja unidad y el surgimiento de una nueva unidad, y de que las cosas viejas son sustituidas por las nuevas, todo esto también desaparece. De este modo, la dialéctica materialista marxista-leninista queda completamente negada.

El concepto de que "uno se divide en dos" es el núcleo de la filosofía revolucionaria de la dialéctica materialista, la concepción del mundo del proletariado. Utilizando esta concepción del mundo para aprehender las cosas, el proletariado reconoce que las contradicciones son inherentes a todo, que los dos lados de una contradicción se encuentran en un estado tanto de unidad como de lucha, y que la contradicción es la fuerza motriz del desarrollo de las cosas. Mientras que la identidad de los opuestos es relativa, su lucha es absoluta. Por lo tanto, la tarea de la dialéctica materialista nunca ha sido encubrir las contradicciones, sino revelarlas, descubrir el método correcto para resolverlas y acelerar su transformación, a fin de lograr la transformación revolucionaria del mundo. Utilizando la concepción del mundo de la dialéctica materialista para analizar las sociedades de clases, el proletariado reconoce la contradicción de clases y la lucha de clases; reconoce la lucha de clases como la fuerza motriz del desarrollo social; sostiene firmemente que el proletariado debe llevar la lucha de clases hasta el final y lograr así la transformación de la sociedad.

Pero considerar las relaciones entre las diversas clases de la sociedad de acuerdo con el concepto de que "dos se combinan en uno", como defiende el camarada Yang Hsien-chen, conducirá inevitablemente a oscurecer los límites entre las clases y a repudiar la lucha de clases, y por tanto a la teoría de la conciliación de clases.

Los camaradas Yang Hsien-chen, Ai Heng-wu y Lin Ching-shan dieron una imagen intolerablemente distorsionada de la base sobre la que el Partido traza sus principios, líneas y políticas. Afirmaron arbitrariamente que la línea general del Partido para la construcción socialista, los principios de la vida política del Partido y del Estado, la política económica, exterior y cultural del Partido, etc., fueron elaborados de acuerdo con su concepto de que "dos se combinan en uno". Así, ellos mismos han planteado una cuestión fundamental de principios políticos. Sin embargo, los defensores del concepto de Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno" no están

dispuestos a admitir que se trata de una cuestión de principio político. Actuando con segundas intenciones, han llegado a decir que una cuestión académica no debe convertirse en una cuestión política.

Algunos camaradas sostienen que el camarada Yang Hsien-chen describió el concepto de que "dos se combinan en uno" como una cuestión de concepción del mundo y el concepto de que "uno se divide en dos" como una cuestión de metodología, y señalan que esto es totalmente contrario a la teoría materialista de la unidad de la concepción del mundo y la metodología. El hecho de que el camarada Yang Hsien-chen haya subrayado una y otra vez que el objetivo de estudiar el método dialéctico "es adquirir la capacidad de unir en una dos ideas opuestas". Esto muestra precisamente la completa unidad de su concepción del mundo y su metodología; ambas se ajustan al concepto de que "dos se combinan en uno".

El camarada Mao Tse-tung nos ha enseñado que sólo las clases dominantes reaccionarias del pasado y del presente, y los metafísicos a su servicio, consideran que los opuestos no son vivos, condicionales, móviles y que se transforman el uno en el otro, sino muertos y rígidos, y propagan esta falacia por todas partes para engañar a las masas populares, tratando así de perpetuar su dominio. El concepto del camarada Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno" trata las conexiones entre las dos partes en una contradicción precisamente como "cosas muertas y rígidas". Aprovechando cualquier oportunidad para difundir este tipo de punto de vista, ha intentado engañar a mucha gente, desempeñando así un papel que sirve a las clases reaccionarias.

En el debate, algunas personas hicieron declaraciones que, aunque difieren ligeramente, coinciden en lo esencial con el concepto del camarada Yang Hsien-chen de que "dos se combinan en uno". Por ejemplo, algunos dijeron que la controversia se refiere meramente a la fraseología o al uso; y añadieron que cualquiera puede cometer uno o dos deslices al dar una conferencia en el aula. Otros, pretendiendo ser justos y ver la cuestión desde todos los puntos de vista, han avanzado la idea de utilizar el concepto de que "dos se combinan en uno" para complementar el concepto de que "uno se divide en dos", convirtiendo así el primero en un aspecto de la ley de la unidad de los opuestos; afirman que sólo así podemos evitar la "unilateralidad". Otros de nuevo, pretendiendo hacer un análisis concreto de las

contradicciones, dividen las contradicciones en dos tipos: Las que tienen "la unidad como característica principal" y las que tienen "la lucha como característica principal", afirmando que el concepto de que "dos se combinan en uno" debe utilizarse para tratar las contradicciones que tienen "la unidad como característica principal". Otros describen el concepto de que "uno se divide en dos" como un medio de análisis y el concepto de que "dos se combinan en uno" como un medio de generalización, afirmando que cada uno es un componente del método dialéctico de conocimiento. Todas estas afirmaciones, sin embargo, no son más que intentos de defender la tesis de que "dos se combinan en uno".

Muchos camaradas señalaron que el concepto marxista-leninista de que "uno se divide en dos" tiene un significado definido y que el concepto de que "dos se combinan en uno" propuesto por Yang Hsien-chen, igualmente, tiene un significado definido. Como término técnico, "uno se divide en dos" expresa de manera muy precisa, vívida y coloquial el núcleo de la dialéctica, es decir, la esencia de la ley de la unidad de los opuestos, mientras que el concepto de que "dos se combinan en uno" propuesto por Yang Hsien-chen es metafísica sistematizada de principio a fin. Se trata de dos visiones del mundo fundamentalmente opuestas. ¿Cómo es posible mezclarlas sin distinguir la una de la otra?

La lucha de clases en el ámbito de la ideología

En el foro, muchos camaradas se refirieron a la gran importancia de este debate en la filosofía.

La filosofía es una parte de la ideología social; tiene su propio carácter partidista, es decir, de clase. La lucha en el frente filosófico refleja invariablemente la lucha de clases en los frentes económico y político. En la lucha de clases, las diferentes clases, partiendo de sus respectivos intereses de clase, están obligadas a plantear diferentes puntos de vista y a hacer generalizaciones filosóficas de estos puntos de vista, que pueden ser revolucionarias o reaccionarias. Existe la filosofía revolucionaria del proletariado y la filosofía reaccionaria de la burguesía. Así, la lucha entre los dos grupos antagónicos se refleja en el frente filosófico. Aquellos individuos en las filas del proletariado que tienen una concepción burguesa del mundo o

que están influenciados por la concepción burguesa del mundo, también utilizan a menudo la filosofía burguesa para oponerse a la filosofía revolucionaria del proletariado.

En la actualidad, a escala internacional, la lucha revolucionaria que libran los pueblos de diversos países se desarrolla vigorosamente contra el imperialismo, encabezado por Estados Unidos, y sus lacayos. En el seno del movimiento comunista internacional se libra una encarnizada lucha entre el marxismo-leninismo y el revisionismo moderno. En nuestro país, la lucha de clases entre el proletariado, por una parte, y la burguesía y las fuerzas feudales remanentes, por otra, así como la lucha entre la vía socialista y la capitalista han avanzado a una nueva y profunda etapa. Frente a esta situación de la lucha de clases a escala internacional y nacional, el Comité Central del Partido y el camarada Mao Tse-tung ponen gran énfasis en utilizar el concepto de que "uno se divide en dos" y la teoría marxista-leninista de la lucha de clases para combatir el revisionismo moderno y armar a nuestro pueblo, y se han propuesto aplastar la ofensiva lanzada por la burguesía y las fuerzas feudales remanentes llevando a cabo un amplio movimiento por la educación socialista en las ciudades y el campo. La propagación por el camarada Yang Hsien-chen del concepto de que "dos se combinan en uno" en un momento como éste está precisa y deliberadamente diseñada para satisfacer las necesidades del revisionismo moderno y ayudar a los revisionistas modernos en su propaganda a favor de la paz de clases y la colaboración de clases, y también a favor de la teoría de la conciliación de las contradicciones. Al mismo tiempo, está diseñado deliberadamente para satisfacer las necesidades de la burguesía y de las fuerzas feudales remanentes en el interior del país, proporcionándoles las llamadas armas teóricas para resistir al movimiento por la educación socialista.

Ya ha quedado muy claro que esta nueva polémica, que se refiere a la cuestión de quién ganará a quién en el frente filosófico, es una seria lucha de clases en el terreno de la ideología.

El núcleo racional de la dialéctica hegeliana (1972)

Zhang Shiying

El sistema idealista de la Filosofía de Hegel constituye un aspecto conservador, incluso reaccionario, de su filosofía. Sin embargo, su filosofía idealista está atravesada por algo de gran valor: la dialéctica de Hegel es la primera, en la historia de la filosofía, que ha desarrollado, de forma tan completa como sistemática, la dialéctica idealista. En ella dio cuenta de las características fundamentales con la ayuda de un punto de vista idealista. Marx observó que "la mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, no le impide en absoluto ser el primero en presentar su forma general de funcionamiento de manera completa y consciente"[2].

Hegel consideraba que el Espíritu Absoluto, la Idea Absoluta, reside en el movimiento, en la transformación y el desarrollo incesantes; en el movimiento y el desarrollo existentes de las conexiones internas y los condicionamientos recíprocos. La verdad es concreta: el desarrollo tiene sus propias leyes; las contradicciones internas son su fuente de desarrollo. En el corazón del desarrollo opera una conversión del cambio cuantitativo en cambio cualitativo. El conocimiento es el proceso de profundización y concretización incesante de lo abstracto hacia lo concreto; de lo simple hacia lo complejo.... Estas ideas dialécticas constituyen el aspecto progresista y revolucionario de la filosofía de Hegel.

I. El principio relativo al movimiento y a la independencia de los fenómenos.

Hegel sostenía que la realidad, la verdad, es decir, lo que él llamaba el Espíritu Absoluto, la Idea Absoluta, es un proceso de movimiento, transformación y desarrollo incesante. Cada etapa, cada aspecto o eslabón de este proceso no es fijo ni está aislado. Por el contrario, existen entre ellos

[2] Karl Marx, *Posfacio a la segunda edición de El capital I.*

relaciones internas y conversiones vivas: el uno se convierte, pasa necesariamente a un otro y provoca necesariamente profundas interconexiones.

Engels observó que "en este sistema -y aquí reside su gran mérito- por primera vez el mundo entero, natural, histórico, intelectual, es representado como un proceso, es decir, como algo en constante movimiento, cambio, transformación, desarrollo; y se intenta descubrir en ese movimiento y esa evolución la conexión interna del todo"[3] .

Hegel plantea dos postulados fundamentales:

1. "La necesidad de relación" y
2. "La emergencia inmanente de las diferencias".

¡¡¡Muy importante!!! Esto significa, en mi opinión:

1. Relación necesaria, la relación objetiva de todos los aspectos, fuerzas, tendencias, etc., de la esfera de los fenómenos dados;
2. La "emergencia inmanente de las diferencias", la lógica objetiva interna de la evolución y de la lucha de las diferencias, la polaridad"[4].

Estos dos pasajes de Engels y Lenin son en realidad una generalización sucinta del pensamiento dialéctico de Hegel. A partir de esto, podemos ver que el pensamiento dialéctico de Hegel, desde el punto de vista de su contenido más importante, es un pensamiento de la relación interna y el desarrollo de las contradicciones. Lenin indicó que las "diferencias", la "polaridad", son contradicciones. El propio Hegel dijo que, la única comprensión, la única realidad (es decir, el Espíritu Absoluto o la Idea Absoluta), que la filosofía debe dominar y comprender, caen bajo dos características: éstas son los dos principios del desarrollo y de lo concreto. Estas dos características están mutuamente relacionadas. Más aún, Hegel emprendió su síntesis; dio una definición de lo que llamó verdad o realidad.

---

[3] Friedrich Engels, *La revolución de la ciencia de Eugen Dühring (Anti-Dühring)*.
[4] Lenin, *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica.*

Dijo: "Así pues, la Idea, en cuanto concreta en sí misma y que se desarrolla por sí misma, es un sistema orgánico y una totalidad que contiene una multitud de etapas y de momentos de desarrollo"[5].

Lo concreto en cuestión designa aquí la suma de las relaciones orgánicas de diversa índole que, según la misma expresión de Hegel, constituyen "la unión de diferentes determinaciones"[6]. El propio Hegel utilizó un ejemplo para explicar el significado de "concreto": un ramo de flores se compone de sus diferentes cualidades, como su olor, su forma, su color, sin embargo, el ramo de flores no es la reunión fortuita de estas cualidades; es un conjunto [*ensemble*]. En un ramo de flores, estas cualidades están relacionadas entre sí de manera interna y necesaria. Lo abstracto de lo que hablamos habitualmente se opone a lo concreto. Por eso, al decir que este ramo de flores es concreto, queremos decir que es una unidad que conecta estas cualidades de manera interna. Por el contrario, si uno abstrae una cualidad particular de este ramo de flores, como el color, la separa de las demás cualidades y el color se convertiría entonces en abstracto. En resumen, lo concreto son las relaciones internas, es la unidad. Lo abstracto es la separación, lo unilateral. Hegel consideraba concretas las cosas del mundo, son unidades en diferentes aspectos, elementos o cualidades relacionadas de forma interna. Ya sea en el cielo o en la tierra, en el mundo natural o espiritual, no hay nada "abstracto" o aislado; si se aísla algo de forma absoluta, carecería de sentido. Por ejemplo, un color absolutamente aislado, abstracto, fuera de toda forma, de todo olor y de toda cualidad, no existe en la realidad. En el mundo real, si un color no está ligado a tal forma, tal olor, estaría entonces con otra forma, otro olor.... En pocas palabras, esto es lo que quiere decir Hegel cuando afirma que la verdad es concreta.

La segunda característica fundamental de la verdad es el desarrollo. Hegel consideraba que, puesto que la verdad es una unidad orgánica variada, también lleva en sí misma ciertos elementos contradictorios, elementos opuestos, contradicciones. Por eso la realidad no está necesariamente fija o en reposo, sino que puede convertirse y autodesarrollarse contradictoriamente. Precisamente por ello, Hegel añadió que la verdad es viva, es un movimiento y un proceso.

---

[5] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía.*
[6] Ibíd.

Hegel afirmó que el objeto de la filosofía es la verdad-realidad, que tiene las características señaladas anteriormente, de modo que el único objetivo de la filosofía es comprender esta verdad, esta realidad. Por ello, Hegel consideraba "la filosofía como la aprehensión del desarrollo de lo concreto", como la ciencia la que comprende esta verdad-realidad. Desde este punto de vista fundamental, podemos decir que el contenido de todo el sistema filosófico hegeliano es la descripción del proceso de desarrollo de la verdad-realidad concreta. Es la descripción del proceso de deducción y de conversión recíproca de cada etapa, de cada eslabón contenido en la verdad o realidad concreta. Tomemos, por ejemplo, la primera parte del sistema filosófico hegeliano, la lógica. El espíritu fundamental que atraviesa la descripción de los conceptos lógicos consiste en examinarlos como cosas recíprocamente ligadas, en desarrollo y en incesante conversión. Por ejemplo, cuando Hegel analiza los dos conceptos de Ser y Nada, vemos que el Ser no es una cosa fija o última: tiene que pasar y convertirse en la Nada opuesta. Como tal, un Ser puramente abstracto es, por un lado, un concepto diferente, opuesto a la Nada, pero por otro lado, un Ser puramente abstracto no tiene determinaciones ni contenido; ¿cuál sería entonces su diferencia con la Nada? Además, no podemos, como se hace en metafísica, considerar que el Ser es el Ser y la Nada es la Nada y que, entre ambos, no hay absolutamente ninguna comunicación. Por el contrario, el Ser y la Nada están ligados de un modo interno y necesario; el primero, en autodesarrollo, se convierte en la segunda.

Otro ejemplo, los dos conceptos de Libertad y Necesidad: no están totalmente cortados o separados el uno del otro. Si se considera que, para ser libre, basta con no estar determinado por la necesidad o, por el contrario, para no ser libre, basta con estar determinado por la necesidad, debemos decir que este punto de vista no ha considerado el problema dejando de lado la cuestión de las conexiones: opone libertad y necesidad de forma abstracta y, por tanto, está en un error. Una libertad que no incluye la necesidad en sí misma, o que no actúa a través de la función de la necesidad, no es más que una "libertad formal". No cabe sino calificarla de arbitraria y, por tanto, no es verdadera libertad. La libertad es esencialmente concreta, es decir, está estrictamente ligada a la necesidad: es la comprensión de la necesidad. Sólo una libertad así es verdadera libertad. Otro ejemplo: Esencia y Fenómeno. Hegel señaló: la Esencia y el Fenómeno no existen aislados el uno del otro. El Fenómeno es la

manifestación de la Esencia; si un fenómeno es así, se debe a su Esencia; además, la Esencia no existe fuera del Fenómeno, sino en él. Dicho de otro modo, en lo que los fenómenos manifiestan, no hay nada que no sea interior a la Esencia, y no hay nada en la Esencia que no se manifieste en el Fenómeno. Fuera de la Esencia, no hay manifestación de esta Esencia, no hay fenómenos. Fuera de los fenómenos, la Esencia se convierte en algo vacío que no tiene sentido. Por eso, para comprender la Esencia, hay que partir de la comprensión de los fenómenos. La separación de la Esencia y los fenómenos, al salir de los fenómenos para aprehender una esencia abstracta, una cosa-en-sí incognoscible, ésta es la perspectiva metafísica que critica Hegel. Además, también podemos tomar como ejemplo lo universal, lo particular y lo individual. Hegel considera que éstos son los tres eslabones del concepto que son inseparables y están ligados de manera interna. Por un lado, lo particular no puede existir fuera de lo universal, lo universal estructura la naturaleza y la esencia de lo particular. Pero lo universal es también inseparable de lo particular: se manifiesta a través de éste, lo atraviesa, lo universal se comprende a través de lo particular, tiene como contenido lo particular. Toda universalidad aprehendida fuera de lo particular es vacía y no real. Estrictamente ligada a lo particular, esta universalidad es llamada por Hegel "la universalidad concreta" y la universalidad recortada de lo particular es llamada "la universalidad abstracta". Hegel está a favor de la primera y se opone a la segunda. Lo que llamará "individualidad" es la unión de lo universal y lo particular.

En resumen, los conceptos y categorías que Hegel examina en la Lógica (Ser, nada, devenir, cantidad, cualidad, grado, esencia, identidad, diferencia, contradicción, esencia y fenómeno, necesidad y contingencia, posibilidad y realidad...) se encuentran en un movimiento constante, se entrelazan, se convierten mutuamente; se transforman y desarrollan unos a otros, hay una conversión de lo uno en lo otro. Por eso podríamos decir que la lógica describe el proceso de movimiento, conversión, deducción y desarrollo incesante del concepto.

No hemos hecho aquí más que tomar algunos ejemplos de la Lógica, pero, ciertamente, el pensamiento hegeliano sobre la conexión y el desarrollo no se limita a esta obra.

El método del pensamiento metafísico considera las cosas como inmutables y sin relaciones internas entrelazadas. Hegel ha criticado muy vivamente esta concepción. Ha indicado que el método metafísico no realiza y no comprende que, la verdad-realidad es concreta y tiene múltiples aspectos; toma el concepto abstracto y aislado como capaz de expresar la verdad, se apodera siempre de un aspecto de las cosas y no lo suelta pensando que ha entregado toda la verdad. Cuando examina algo, nunca quiere prestar atención a los otros aspectos opuestos; el aspecto que se toma nunca se vuelve a conectar con los demás. Este método no comprende la unidad orgánica de los aspectos de la verdad, a menudo expresa muchos fenómenos superficiales diversos de un problema pero nunca comprende verdaderamente el tratamiento de la esencia a partir de los fundamentos de su unidad orgánica. Este método es arbitrario, opera a través de la opinión, toma un aspecto y considera que todo aspecto puede existir en estado de aislamiento; considera que entre tal y tal aspecto existe una barrera infranqueable, sin conversión ni transformación recíproca. Como tales, Libertad y Necesidad, Esencia y Fenómeno, Posibilidad y Actualidad, Necesidad y Contingencia, todos estos conceptos se cortan entre sí como mutuamente excluyentes. Hegel sostiene que un método de pensamiento unilateral como la metafísica no puede comprender la verdad-realidad.

II. El principio fundamental de la dialéctica (Contradicción)

Las dos características de la verdad-realidad expuestas anteriormente ya contienen en sí mismas la idea de contradicción. Fuera de la contradicción no existe la cuestión de lo concreto o del desarrollo. Hegel sostenía que si la verdad-realidad está en movimiento, en transformación, en desarrollo, no es debido a una fuerza exterior sino a una contradicción interna. Afirmaba que, en cada etapa, cada eslabón del proceso de desarrollo del Espíritu Absoluto, de la Idea Absoluta, lleva en sí contradicciones internas. Según el ejemplo que él mismo retoma, el fenómeno de la vida contiene la contradicción entre la vida y la muerte. La perspectiva metafísica sostiene que, puesto que la vida es diferente de la muerte, son mutuamente opuestas; no puede haber factores

de muerte en el fenómeno de la vida. Según este punto de vista, si el hombre muere, es únicamente por causas externas. Hegel ha indicado que la vida es un proceso contradictorio: "Lo vivo muere, sencillamente porque como vivo lleva en sí el germen de la muerte"[7].

Puesto que el ser humano no puede escapar a la muerte, existe entonces, fundamentalmente, una causa interna. Cuando se produce el paso de uno a otro, la conversión de un concepto hacia otro, como describe Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, no se debe a una causa externa, sino que un concepto comprende los elementos de otro concepto en la naturaleza y en el interior mismo de un concepto que es (o son) opuesto y diferente. No es por otra razón que por una contradicción interna de los dos aspectos forzados por el concepto a convertirse y pasar a otro concepto. Este proceso de conversión, movimiento y desarrollo de los conceptos descrito en la *Ciencia de la Lógica* en su totalidad es también el proceso de autoconversión, automovimiento y autodesarrollo de los conceptos. Por ejemplo, si el concepto de Ser se convierte en el concepto de Nada, no es a causa de una fuerza exterior que actúa sin interconexiones internas con el ser, que existe fuera del ser, que lo empuja hacia la conversión a la nada, sino más bien a causa de la naturaleza de este Ser puramente abstracto, todavía sin contenido, lleva ya los elementos de esta Nada en contradicción. Lo mismo ocurre con los conceptos de Identidad y Diferencia, Esencia y Fenómenos, Necesidad y Contingencia, Posibilidad y Actualidad: la fuente de su conversión recíproca reside también en la contradicción interna. Por ejemplo, si la identidad se convierte en diferencia, ello no se debe a una fuerza exterior que no tiene vínculos internos en germinación, sino a que el concepto de identidad concreta mantiene en sí mismo el concepto de diferencia en contradicción. No es por otra razón que la contradicción interna entre dos aspectos por lo que el concepto de identidad se ve obligado a superarse a sí mismo y a convertirse en el concepto de diferencia.

Lo mismo ocurre con los demás conceptos y categorías. En resumen, en todos los conceptos y categorías, en todos los fenómenos -dicho de otro modo, en cada etapa del eslabón de la realidad o espíritu absoluto- hay contradicciones internas, y, en esto, cada uno se supera a sí mismo y pasa a su

[7] Hegel, *Ciencia de la Lógica,* vol. I.

contrario. La metafísica considera las contradicciones como impensables o al menos ilegítimas [*pas normales*]. Hegel criticó esta concepción metafísica. Según este punto de vista, el principio de contradicción de la lógica formal no nos permite afirmar algo negándolo al mismo tiempo; es la ley elemental que nuestro pensamiento debe respetar. Si el pensamiento infringiera esta ley de la lógica formal, significaría que no es 'legítimo' [*pas normal*] es 'impensable'. Sin embargo, entender el principio de contradicción en lógica formal no equivale a rechazar las contradicciones que existen en la realidad. Hegel afirma que en la realidad todas las cosas concretas son contradictorias y, entre el cielo y la tierra, no hay nada que no incluya contradicciones o características contrarias. Hegel consideraba que las contradicciones de las que hablamos en la ley de contradicción de la lógica formal son "formales", son contradicciones "imposibles" y deben ser excluidas. Pero las contradicciones reales son absolutamente diferentes de lo que excluiría el principio de no contradicción de la lógica formal. Este tipo de contradicción es una contradicción necesaria, es decir, "interna" y para la que "es ridículo decir que la contradicción es impensable". Este tipo de contradicción no sólo no es un fenómeno anormal, sino que es "el principio móvil mismo del mundo". Es "el poder universal e irresistible ante el que nada puede permanecer, por seguro y estable que se considere".10 Por eso, donde hay contradicción, hay movimiento y desarrollo. Hegel arremetía contra los que rechazaban las cosas contradictorias: "la habitual ternura por las cosas, cuyo único cuidado es que no se contradigan a sí mismas, olvida aquí como en otras partes que de este modo la contradicción no se resuelve, sino que simplemente se desplaza a otra parte" .

Lenin indicó: "¡Esta ironía es exquisita! La 'ternura' por la naturaleza y la historia (entre los filisteos), el empeño por limpiarlas de contradicciones y luchas"[8].

[8] Lenin, *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica.*

III. El principio según el cual hay una conversión del cambio cuantitativo en cambio cualitativo radical.

La verdad-realidad se desarrolla, y desde el punto de vista de Hegel, este desarrollo no es sólo cuantitativo sino cualitativo; en efecto, en el capítulo sobre el Ser en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel estudió las leyes de la conversión recíproca, las relaciones recíprocas entre el cambio cuantitativo y el cambio cualitativo. Hegel sostenía que la cualidad y la cantidad son características que se extienden sobre todas las cosas. Pero hay una diferencia entre calidad y cantidad. Para resumir los propios términos de Hegel, la cualidad es un carácter inherente al ser, mientras que la cantidad no se aplica directamente. Con la unidad de cualidad y Ser, Hegel quiere decir que la cualidad es la determinación que hace que una cosa sea una cosa. Una cosa es lo que es por su cualidad; si pierde su cualidad, deja de ser tal cosa. Si existe tal cualidad, tal cosa es; si no existe tal cualidad, tal cosa no es. Como tal, concluye que la cualidad está en unidad con el Ser. Decir que la cantidad no está directamente unificada con el Ser, significa que la grandeza o el aumento y la disminución de la cantidad no influyen en la cualidad de algo, no influyen en que sea o no sea; la relación entre la cantidad y el Ser son externas. Sin embargo, al tiempo que indica la diferencia entre cualidad y cantidad, Hegel subraya los estrechos vínculos entre una y otra. Para Hegel, la no influencia del cambio cuantitativo sobre la cualidad sólo es válida dentro de ciertos límites. Por ejemplo, independientemente de que aumente o disminuya la temperatura del agua, no influye en la naturaleza del agua en sí. Lo mismo ocurre con el granjero que carga peso en un burro: dentro de ciertos límites, esto no influye en el movimiento del burro. Sin embargo, cuando la carga cuantitativa sobrepasa el límite, puede provocar cambios en una u otra cualidad. Así, si el aumento cuantitativo de la temperatura del agua supera ciertos límites, el agua se convierte en vapor; si desciende más allá de ciertos límites, se convierte en hielo. Del mismo modo, si el granjero añade kilo tras kilo a su burro de tal modo que la carga sobrepasa ciertos límites, el burro cae, incapaz de soportar el peso de la carga. Hegel subrayó que no debemos tomarnos estos ejemplos a broma, porque en realidad son ricos en significado. Estos ejemplos ilustran de forma viva la ley de conversión entre cambio cuantitativo y cualitativo. Muestran que, al principio, el cambio cuantitativo carece de consecuencias

desde el punto de vista de la calidad, pero cuando este cambio alcanza cierto grado, conduce a una transformación de la calidad. Hegel indicó que el cambio cuantitativo es un movimiento gradual y progresivo; el cambio cualitativo es una ruptura en gradación. Aquí Hegel demuestra claramente la idea del desarrollo por saltos y ataca la perspectiva metafísica en la que el movimiento se reduce a un puro cambio cuantitativo.

IV. El principio según el cual el conocimiento es un proceso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo

Lo concreto de que aquí se trata, ya lo hemos dicho en lo anterior, designa una unidad variable. Hegel consideraba que el proceso de desarrollo de la verdad-realidad, es decir, del Espíritu Absoluto, de la Idea Absoluta, era al mismo tiempo el proceso de su autoconocimiento. Consideraba el proceso de conocimiento como un proceso que va de lo abstracto, lo superficial y lo pobre, hacia lo concreto, lo profundo y lo rico. Por eso todo el proceso del espíritu absoluto, desde su estadio lógico hasta el espiritual por su paso por el estadio natural, es un proceso que se hace cada vez más concreto, y cada vez más complejo: "el conocimiento del Espíritu es el más elevado y difícil, justamente porque es la más "concreta" de las ciencias"[9]. A continuación trataremos esto con más precisión tomando como ejemplo la lógica. Hegel consideraba el movimiento de cada concepto, de cada categoría en lógica como una función de contradicción interna. Cada concepto encierra en sí mismo su propia contradicción y, como este aspecto de la negación está en contradicción consigo mismo, finalmente es refutado y se convierte en otro concepto, en otra categoría. Sin embargo, el sentido que Hegel da a la negación no es la concepción metafísica de la negación, o simple superación. Se trata de la superación de lo primitivo dado al conservar lo que es racional. Por eso el término de negación tiene, a la vez, un sentido de terminación (*achèvement*) y de conservación (*conservation*). Precisamente por eso, el proceso de conocimiento, el proceso de conversión y la deducción de

[9] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

conceptos de que habla Hegel no es un proceso de superación de un concepto por otro, sino un proceso de profundización, una concretización progresiva y un enriquecimiento incesante del contenido. Por ejemplo, en lógica, el concepto de partida, el Ser, no tiene absolutamente ninguna determinación, es el concepto más abstracto y vacío. Sin embargo, al atravesar el proceso de la negación, el Ser se convierte en devenir y de nuevo en cualidad. Por supuesto, el concepto de cualidad es más concreto, más profundo y más rico que el simple Ser. Expresa así la idea de que comprende ciertas determinaciones que el Ser simple no comprendía. Lo mismo ocurre con el concepto de grado: es el último concepto del capítulo sobre el Ser en la *Ciencia de la Lógica* y al mismo tiempo es el concepto más rico y concreto de este capítulo porque no sólo supera los conceptos de Cualidad y Cantidad que le preceden, sino que comprende a los dos en su interior. Es la unidad de Cualidad y Cantidad. Lo mismo ocurre con el capítulo sobre la Esencia: La Realidad [Actualidad] es el último concepto, es a la vez el más rico y el más concreto y no sólo supera esencia y fenómeno, es la unidad de los dos. Lo mismo ocurre con el último concepto del último capítulo de la *Ciencia de la Lógica*: el Concepto, es decir, la Idea Absoluta, es el más rico y concreto de toda la lógica. No sólo supera todos los conceptos y categorías que le preceden, sino que lo comprende todo en ella. Es la unidad del Ser y de la Esencia. Todos los conceptos y categorías que la preceden forman parte integrante de ella, como eslabones que la constituyen. Por eso las múltiples partes de la lógica de Hegel no son simplemente la yuxtaposición y la alineación de varios conceptos situados en un mismo nivel, sino en realidad diferentes etapas de un proceso de autodesarrollo, de autoconocimiento de la Idea Absoluta. La definición de la Idea Absoluta dada aquí es la más abstracta y superficial. O, por así decirlo, el conocimiento que la Idea Absoluta tiene de sí misma es el más abstracto y vacío. El concepto de Esencia tampoco está fuera de la Idea Absoluta, pues, en realidad, la Esencia es la Idea Absoluta, pero un estadio bastante inferior y menos concreto de la Idea Absoluta. La Idea Absoluta es, pues, también Esencia, pero la definición que hemos dado de ella es poco concreta, por así decir, allí donde el conocimiento que la Idea Absoluta tiene de sí misma no es muy concreto. Por eso la Idea Absoluta es una gran reunión de todos sus conceptos precedentes, y todos estos conceptos son, en cada uno, etapas de su autodesarrollo y al mismo tiempo su contenido. Fuera de

estas etapas, la Idea Absoluta misma no puede sino estar vacía y desprovista de sentido. Por eso Hegel sostenía que para comprender la Idea Absoluta es necesario comprender cada uno de los estadios de su autodesarrollo. Para comprender las categorías y los conceptos últimos y supremos de la lógica, es necesario comprender todo el sistema de sus conceptos.

Vemos así que el proceso de autoconocimiento de la idea en Hegel va desde el Ser más abstracto y superficial hasta recorrer el proceso de una serie de negaciones, pasando del estadio del Ser al estadio de la Esencia, y luego del estadio de la Esencia al estadio del Concepto para detenerse finalmente en la Idea Absoluta. El conjunto de procesos es el proceso de profundización y una concretización progresiva de lo abstracto hacia lo concreto, yendo de lo simple a lo complejo: en este proceso, cada categoría es relativamente superior y más concreta, más profunda que las categorías precedentes.

Para expresar esta idea, podemos tomar otro ejemplo particularmente claro: la concepción de la historia en la filosofía de Hegel. Hegel consideraba la filosofía como la forma suprema de la Idea Absoluta. Por eso la historia del desarrollo de la filosofía sigue un camino que va de lo abstracto a lo concreto y de lo simple a lo complejo. Hegel se oponía firmemente a la idea de la historia de la filosofía como un conglomerado o un alineamiento de opiniones desordenadas. Es inadecuado y superficial concebir las escuelas metafísicas de la historia de la filosofía como si se excluyeran y aniquilaran recíprocamente, como si un sistema metafísico "matara" a otro sistema metafísico, desechándolo como si un sistema metafísico estuviera muerto y ya no tuviera valor. Para Hegel, si los sistemas filosóficos de la historia de la filosofía tomaron el escenario en épocas anteriores, si no hubiera algunos vínculos entre estos sistemas de filosofía, no habrían tenido ningún contenido. Si un sistema filosófico pudo existir es en tanto concierne a los fundamentos, porque todos los sistemas filosóficos aparecen necesariamente y se desarrollan a partir de pensamientos filosóficos precedentes.

Hegel sostenía que sólo hay una verdad. La filosofía es autofilosofía, autoconocimiento y autodesarrollo de la verdad. Cada sistema filosófico tiene como contenido esta única verdad y es, por tanto, una etapa particular en el autodesarrollo y el autoconocimiento de la verdad. Los primeros sistemas filosóficos eran los más abstractos y pobres. En estos sistemas filosóficos, encontramos el desarrollo de la verdad en un estadio inferior; el contenido y

las determinaciones de la verdad eran todavía extremadamente abstractos y pobres. Luego, cuanto más reciente es el sistema filosófico, más domina la verdad de manera concreta y profunda. En cada etapa superior, cuanto más concreto, rico y profundo es el contenido, más encontramos la verdad. Estos sistemas filosóficos recientes han hecho de estos sistemas filosóficos precedentes sus verdaderos materiales existentes. Al tomarlos como punto de partida, los han reelaborado y transformado; así pues, los sistemas filosóficos recientes no se han limitado a rechazar todos los sistemas filosóficos precedentes, sino que los han utilizado para enriquecerse, los han convertido en sus vínculos y elementos constitutivos. Así los conservan al superarlos. Por eso las filosofías más recientes y nuevas son más concretas, más ricas y más profundas; son un "espejo de toda la historia"[10]. Hegel sostenía así que para comprender la última forma, es decir, la última corriente en el desarrollo de la filosofía, debemos comprender la historia de sus desarrollos pasados. El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma.

La idea de Hegel de que el pensamiento es un proceso de lo abstracto hacia lo concreto y de lo simple hacia lo complejo puede expresarse de la siguiente manera: la realidad es concreta, es la unidad de determinaciones plurales. Sin embargo, la verdad no llega a lo concreto sino tras haber recorrido un largo proceso de desarrollo. El primer estadio de autodesarrollo y autoconocimiento de la verdad es el más abstracto, el que carece de más contenido, sus determinaciones son las más simples. Luego, tras la búsqueda incesante del autodesarrollo y el autoconocimiento de la verdad, estas determinaciones o particularidades se vuelven cada vez más ricas; el contenido es así cada vez más concreto, y así sucesivamente hasta alcanzar su forma final. En este momento, todas las determinaciones o particularidades precedentes se convierten en sus elementos constitutivos, su contenido indispensable e inherente; están comprendidas en ella. Aquí, la verdad alcanza su estadio supremo y último, es decir, el más concreto y rico. La idea de que el conocimiento es un proceso que va de lo más abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, la expresa Hegel claramente en este pasaje:

[10] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*

> El conocimiento se va desarrollando de contenido en contenido. En primer lugar, este progreso se determina porque comienza a partir de determinaciones, mientras las subsiguientes se hacen cada vez más ricas y concretas. Pues el resultado contiene su propio comienzo, y su curso lo ha enriquecido con una nueva determinación. Lo universal constituye el fundamento; por tanto, el progreso no debe tomarse como un fluir de un otro al otro siguiente. En el método absoluto la noción se mantiene en su alteridad, lo universal en su particularización, en el juicio y la realidad; en cada etapa de su determinación ulterior eleva toda la masa de su contenido precedente, y por su avance dialéctico no sólo no pierde nada ni deja nada atrás de sí, sino que lleva consigo todo lo que ha adquirido, enriqueciéndose y concentrándose en sí mismo"[11].

En los *Cuadernos filosóficos*, Lenin aprueba en gran medida estos pasajes. Dice: "Este extracto resume bastante bien, a su manera, lo que es la dialéctica"[12].

Aquí podemos ver el núcleo racional de Hegel a través de lo que concierne al conocimiento como proceso de lo abstracto a lo concreto y de lo simple hacia lo complejo: las cosas concretas en la realidad objetiva son precisamente la conexión recíproca y la suma de múltiples aspectos; son unidades orgánicas que tienen determinaciones plurales y aspectos variados. Para comprender realmente una cosa, es necesario dominar estas conexiones de unidad orgánica entre todos estos aspectos. Sin embargo, en el proceso de conocimiento real, la humanidad no puede dominar de una sola vez la unidad orgánica de todas estas determinaciones de las cosas concretas. El proceso de conocimiento que la humanidad tiene del carácter concreto de las cosas, el proceso de conocer la conexión orgánica de todos estos aspectos de una cosa concreta es largo y sinuoso. La meta de dominar estas cosas no se alcanza sin pasar por el proceso de una "actividad abstracta". Lo que aquí se llama "actividad abstracta" es el acto de extraer un aspecto, una determinación de un todo y comprenderlo aisladamente. Retomando el ejemplo de Marx de la

---

[11] Hegel, *Ciencia de la Lógica.*

[12] Lenin, *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica.*

Introducción a la Crítica de la Economía Política, la población es algo concreto, es una unidad orgánica de muchos aspectos, de muchas determinaciones. Pero cuando entendemos una población, de entrada no tenemos ningún conocimiento de los diferentes elementos que constituyen la población; sólo tenemos una concepción caótica[13]. Para que nuestro conocimiento alcance su meta, que es dominar una cosa concreta, la unidad de determinaciones plurales que es la población, debemos emprender estas "actividades abstractas", y analizar estas "concepciones caóticas" de la población, analizar todos los elementos y determinaciones que constituyen la población: por ejemplo, examinamos las clases a partir de los elementos y determinaciones que la constituyen, como el trabajo asalariado, el capital, y más allá examinamos estos elementos hasta el punto de todos los elementos y determinaciones que constituyen el trabajo asalariado y el capital como el intercambio, la división del trabajo, el precio... Debemos extraer, con una precisión creciente, los elementos más simples y las determinaciones unidas en su origen en esta cosa concreta que es la población con el fin de conocerla. Sin embargo, si uno se detiene en la etapa de la "actividad abstracta", no podemos entonces alcanzar el objetivo declarado de dominar la cosa concreta. Lo que obtenemos en esta etapa no es más que algo abstracto. La población no es en absoluto una reunión aleatoria de elementos y determinaciones como la clase, el trabajo asalariado, el capital, etc. La población es siempre una unidad orgánica de estos elementos y determinaciones. Además, para comprender las cosas concretas, debemos tener una comprensión unificada de estos elementos y determinaciones simples, comprendiendo las relaciones y la unidad orgánica entre estos elementos y determinaciones. Es con esta única condición que podemos conocer la verdadera faz de la población, su rico contenido y así decir que hemos logrado una comprensión concreta. A partir de este ejemplo, vemos claramente que el proceso descrito por Hegel, un proceso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, refleja, en efecto, de manera inconsciente, el proceso del conocimiento real. Tal es precisamente el núcleo racional de la concepción de Hegel.

[13] Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.*

V. El principio relativo a la identidad del pensamiento y del ser y la coincidencia entre lo lógico y lo histórico

Un principio importante de la filosofía hegeliana es la identidad entre el pensar y el ser. Kant consideraba que entre el pensar y el ser existía una zanja infranqueable y que el verdadero rostro del ser (la "cosa-en-sí") es algo a lo que el pensar o el conocimiento nunca pueden alcanzar: es algo por principio incognoscible. Hegel criticó este punto de vista. Se oponía a la ruptura metafísica entre el pensar y el ser; consideraba que si separáramos radicalmente el pensar y la cosa en sí (el ser) y si afirmáramos la separación absoluta de la cosa en sí y el conocimiento, entonces nos veríamos siempre reducidos a un estado de no poder conocer las cosas y nunca podríamos resolver la cuestión de cómo es posible el conocimiento. Hegel afirma que este punto de vista nos conduce hacia la duda y la desesperación. Hegel avanza la idea de que el aspecto verdadero de un fenómeno, o de una cosa, es necesariamente lo que nos es conocido a través de un pensamiento correcto y, por tanto, las cosas-en-sí-mismas son cognoscibles en principio. Hegel consideraba que los dos aspectos contrarios del pensar y del ser están unidos de manera interna: por un lado, el ser es el contenido del pensamiento. Sin el ser, el pensamiento carecería de contenido, ya que estaría vacío. Por otro lado, fuera del pensamiento, las cosas o el ser perderían su dimensión de verdad. El pensamiento es lo que capta y realiza la esencia de las cosas. Para Hegel, las cosas no son más que la manifestación exterior o la "exteriorización" del pensamiento. Además, lo que es "exteriorizado" es llevado finalmente a ser negado y a reencontrarse con su base primitiva -al interior del pensamiento-, por eso pensamiento y ser son en realidad dos aspectos de una misma cosa. Sin embargo, estos dos aspectos no se sitúan en el mismo plano, de modo que, según la perspectiva de Hegel, el pensamiento es lo que conduce, es lo primero, luego le siguen las cosas, o el ser, como subordinado; son los productos del pensamiento.

Sobre la base de este principio de identidad entre el pensar y el ser, Hegel sostuvo que, en filosofía, también existe una identidad entre la teoría que concierne al ser, es decir, la ontología, y la teoría que concierne a las leyes y las formas del pensamiento, es decir, la lógica. Mientras que, como en la identidad del ser y el pensamiento, el pensamiento es principal y el ser es

secundario, Hegel llega a considerar que la lógica es el alma de la ontología, de modo que la ontología tiene a la lógica como fundamento. Hegel sostuvo que el pensamiento es lo primero y el ser lo segundo, e hizo de la lógica el fundamento de la ontología. Este es manifiestamente el principio fundamental de la filosofía idealista de Hegel. Sin embargo, aquí el núcleo racional de la filosofía hegeliana reside en el hecho de que, en el interior de una filosofía idealista, intuyó correctamente la unidad de las leyes del pensamiento y las leyes de la objetividad, la coincidencia de la ontología y la lógica. Como dijo Lenin: "Hegel demostró realmente que las formas y leyes lógicas no son una cáscara vacía, sino el *reflejo* del mundo objetivo. Dicho más correctamente, no lo demostró, sino que hizo una *brillante* conjetura"[14].

Más que esto, el núcleo racional de la filosofía hegeliana también reside aquí en el hecho de que subrayó el "carácter activo" [*caractère agissant*] del pensamiento. Sabemos que el pensamiento humano no puede limitarse a reflejar el mundo objetivo, sino que también, partiendo de leyes objetivas conocidas, puede actuar e influir en el mundo objetivo, transformando así lo que sólo se encontraba en el pensamiento -como un ideal, un proyecto, un programa, etc.- en un ser real; el mundo objetivo queda así subordinado y le pertenece. El punto de vista hegeliano según el cual las cosas son la exteriorización del pensamiento, donde lo exteriorizado se niega y luego vuelve al pensamiento, desarrolla esta actividad subjetiva de la conciencia humana de forma idealista.

La idea de Hegel de la coincidencia entre lo lógico y lo histórico es la manifestación concreta, en su filosofía, del principio de identidad entre el pensamiento y el ser. Hegel sostenía que, puesto que existe una identidad entre el pensamiento y el ser, el proceso de desarrollo del pensamiento y del conocimiento y el desarrollo del ser avanzan uno al lado del otro. El primero es lo que llamamos "lógico", el segundo es lo que llamamos "histórico"; ambos coinciden. Tomemos de nuevo los ejemplos en la *Ciencia de la Lógica* y en la concepción de la historia en la filosofía de Hegel: cuando explicamos en lo anterior la idea de Hegel de que el conocimiento es un proceso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, dijimos que el desarrollo de los conceptos de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y el desarrollo de la historia

[14] Lenin, *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica.*

de la filosofía siguen este proceso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo. ¿Por qué coinciden ambos cursos de desarrollo? Desde luego, no es casualidad. Es precisamente la manifestación del principio de la coincidencia entre la lógica y la historia. Lo que aquí entendemos por lógica designa el proceso de desarrollo de la historia de la filosofía. Precisamente a partir de este principio, Hegel considera que el orden histórico de aparición de los sistemas filosóficos y el orden de deducción de los conceptos lógicos son el mismo. Partiendo de este principio, Hegel había establecido a grandes rasgos relaciones paralelas y correspondientes entre el orden de los conceptos lógicos en la lógica y el orden de aparición de los sistemas filosóficos en la historia de la filosofía. Así, en lógica, hay una categoría, el Ser: es la categoría más original, la más abstracta y la más pobre. A esta categoría corresponde, en la historia de la filosofía, la filosofía de Parménides, para quien el principio fundamental es el Absoluto del Ser. Hegel consideraba el lugar donde comienza la lógica como el comienzo de la historia de la filosofía. Por eso una verdadera historia de la filosofía comienza siempre, para Hegel, con la filosofía de Parménides. En la lógica existe la categoría del "devenir", y en la historia de la filosofía hay una filosofía correspondiente, la filosofía de Heráclito: considera el "devenir" como el carácter fundamental de las cosas. Junto a ella, en la historia de la filosofía, lo que corresponde a la categoría lógica del "ser-en-sí" es la filosofía de Demócrito. Lo que corresponde a la categoría lógica de sustancia es la filosofía de Spinoza; y lo que corresponde a la categoría última, la suprema pero también la más concreta, Idea Absoluta, es la filosofía del propio Hegel. Sin embargo, Hegel sostenía que es imposible una coincidencia total entre la lógica y la historia, y por eso esta especie de relación paralela y las correspondencias descritas anteriormente no son absolutas. Pues, en efecto, la historia real incluye siempre contingencias, puede tener desviaciones, pero, desde el punto de vista lógico, se trata de fenómenos contingentes, son fenómenos de desviación que hay que dejar de lado. Además, lo que es lógico, o está bajo el ámbito de la lógica, es situar la contingencia fuera de la historia real. Al hablar del paralelismo y la coincidencia entre el desarrollo de los conceptos lógicos y el desarrollo de la historia de la filosofía, Hegel subraya que estas relaciones de paralelismo y coincidencia no han de referirse 'sino a nivel de un conjunto', o 'aproximadamente'.

Sólo hemos tomado en lo anterior el ejemplo de la historia de la metafísica para explicar la coincidencia de lógica e historia. En efecto, para Hegel, no es sólo la historia del desarrollo de la metafísica la que coincide con el desarrollo de los conceptos lógicos, es igualmente la historia del desarrollo de todo lo real; el proceso del desarrollo de todo lo real es también un proceso que va de lo simple a lo complejo, donde el contenido se enriquece sin cesar. Hegel consideraba todo lo presente como resultado de algo en el pasado; el resultado último del desarrollo histórico es como una gran corriente de agua, cuanto más lejos fluye, mayor es su volumen, es decir, el contenido se enriquece cada vez más.

Al resumir su pensamiento sobre la coincidencia entre lógica e historia, Hegel pensaba, reordenándolo todo, que lo histórico no es más que el resultado del desarrollo de los conceptos lógicos: esto es claramente idealismo. Pero los vínculos estrictos entre lo lógico y lo histórico constituyen la parte racional de su filosofía. Desde el punto de vista del materialismo científico, el curso del pensamiento que va de lo simple a lo complejo (lógica) corresponde a un proceso histórico real. *El capital* de Marx es el mejor ejemplo de estudio del principio de la coincidencia de la lógica y la historia. Marx estudia primero la mercancía, luego el dinero y después el capital. Aquí, la mercancía es la categoría más simple. El dinero es más complejo que la mercancía. El capital es más complejo que el dinero. Según el proceso del conocimiento, si no comprendemos primero las cosas simples, no podemos comprender las cosas complejas; por eso, ese proceso de examen que va del examen de la mercancía al del capital no es fortuito ni arbitrario, sino que está determinado por el orden lógico del pensamiento, por la necesidad del proceso del conocimiento. Pero, por otra parte, la lógica es la expresión teórica del desarrollo histórico real, y el proceso de deducción de categorías que va de la mercancía al dinero y del dinero al capital también está determinado por el desarrollo histórico real. Estas tres cosas aparecen, en el desarrollo histórico real, según un orden que va de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior: de la mercancía al dinero, del dinero al capital: la aparición del dinero es posterior a la de la mercancía y la del capital posterior a la del dinero. Después de haber explicado todo esto, Marx indicó: "En esa

medida el camino del pensamiento abstracto, ascendiendo de lo simple a lo combinado, correspondería al proceso histórico real"[15].

VI. El principio relativo a la coincidencia entre lógica y teoría del conocimiento

A partir de este principio de la identidad del pensamiento y el Ser, Hegel sostuvo, por una parte, que la lógica y la ontología coinciden, y por otra, que la lógica y la teoría del conocimiento también coinciden. La teoría del conocimiento es la teoría relativa al proceso del conocimiento; el contenido de ese conocimiento son las cosas existentes (el ser). La lógica es la teoría relativa a las formas del pensamiento, pero Hegel sostenía que las formas del pensamiento estudiadas por la lógica dialéctica no son fórmulas arcanas y abstractas, separadas del contenido del conocimiento, sino que están estrictamente ligadas al contenido: a un contenido y a una forma precisos. El orden de las formas de pensamiento -conceptos y categorías- que estudia la lógica de Hegel no es, pues, en absoluto arbitrario, sino que coincide con el proceso de desarrollo del conocimiento y, con ello, con el curso de la profundización en la concretización incesante del contenido del conocimiento. Si la lógica de Hegel se separa del concepto de Ser, es porque el conocimiento que tenemos de las cosas concretas al principio es escaso y abstracto. Así pues, cuando tenemos algo como el Ser pero no podemos decir nada sobre ello, el contenido de nuestro conocimiento es, pues, lo faltante y abstracto; la categoría lógica correspondiente a este estadio del conocimiento es el Ser. Todas las categorías que siguen al Ser corresponden, para Hegel, al contenido del conocimiento. Y, en el proceso del conocimiento, primero tenemos un conocimiento sensible directo y sólo después penetramos en la esencia de las cosas. Mientras que en la lógica aparece primero la categoría de Ser y después la de Esencia, en el proceso de conocimiento el conocimiento de la cantidad exige una comprensión más profunda que el de la cualidad. Mientras que en la lógica aparece primero la categoría de cualidad y después la de cantidad, en el proceso del conocimiento, el conocimiento de las

[15] Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.*

relaciones dialécticas entre tal o cual cosa es más profundo que la simple comprensión de una cosa, aquí también tenemos primero la categoría de Cosa y después la de Causalidad, etc. En resumen, el desarrollo del conocimiento sigue un curso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo. La deducción de las categorías lógicas sigue el mismo curso. Ambas coinciden. Aunque el orden de conversión de las categorías lógicas de Hegel sea algo forzado o rígido, su lógica en conjunto expone, de manera idealista, un pensamiento dialéctico racional de la coincidencia entre la lógica y la teoría del conocimiento.

Para comprender mejor la coincidencia entre la lógica y la teoría del conocimiento en Hegel, abordaremos más particularmente el problema de los diferentes tipos de juicio en la lógica de Hegel: como hemos dicho más arriba, la verdad concreta es, para Hegel, la unidad orgánica de múltiples determinaciones. Desde este punto de vista fundamental, Hegel afirma que el juicio no es una categoría exterior o paralela a la verdad concreta, sino el desarrollo de ésta, la exposición y la explicación de las particularidades o determinaciones que comprende la verdad concreta. Tomemos el juicio: "el oro es amarillo". "Amarillo" es una exposición de una particularidad de esta cosa que es "oro". Desde esta perspectiva del juicio, Hegel, por primera vez en la historia de la filosofía, al ceñirse al contenido del conocimiento, había distinguido tres grandes estadios y cuatro tipos principales de juicio.

Los tres grandes estadios son el del Ser, el de la Esencia y el del Concepto, que corresponden a las tres grandes partes de la Lógica. El juicio en el estadio del Ser es el "juicio esencial"; el juicio en el estadio de la Esencia comprende el "juicio reflexivo" y el "juicio necesario"; y el juicio en el estadio del Concepto se denomina "juicio conceptual". Estos cuatro tipos de juicio no se sitúan en el mismo nivel ni tienen el mismo valor; existe una jerarquía, un orden determinado. Cada juicio que le sigue ocupa un lugar más elevado que su precedente. Tomemos por ejemplo (1) "las rosas son rojas", (2) "las rosas son útiles", (3) "las rosas son plantas", (4) "este ramo de rosas es hermoso". Según el contenido del conocimiento, el sentido de los predicados, los cuatro tipos de juicio son cada vez más elevados: el primero ("las rosas son rojas") es el más inferior, de modo que el predicado de este tipo de juicio no dispone nada más que las cualidades particulares directas y sensibles del sujeto (las rosas, las cosas concretas). Para determinar si el sujeto tiene o no esa

cualidad, basta con utilizar nuestras sensaciones inmediatas. Por ejemplo, si queremos determinar si la rosa tiene esta cualidad de ser roja, basta simplemente con utilizar nuestra vista. Hegel denominó a estos juicios "juicios esenciales". Este tipo de juicio muestra que el contenido del conocimiento no ha alcanzado todavía la esencia de la cosa, no es sino directo e inmediato; este tipo de juicio no es sino un estadio del Ser, y no podemos decir que sea equivalente al de la Esencia.

El segundo tipo de juicio, como "las rosas son útiles", se denomina "juicio reflexivo". El relato del predicado de este juicio no sólo concierne a las cualidades particulares directas y sensibles, sino a las determinaciones relativas a ciertas conexiones del sujeto. En efecto, decir que "las rosas son útiles" conlleva el rasgo de la relación entre las rosas y otras cosas; este tipo de juicio da cuenta de las particularidades de las rosas a partir de su relación con otras cosas. Hegel sostenía que este juicio afectaba a la esencia de las cosas, de modo que, para él, la categoría de una cosa es la "reflexión sobre sí misma" en una relación. Este juicio da cuenta manifiestamente del contenido del sujeto de un modo más concreto y profundo. Este juicio se sitúa, pues, en un nivel superior al juicio esencial.

Por encima del 'juicio reflexivo' está el 'juicio necesario', como 'las rosas son plantas'. La cuenta de predicados de este tipo de juicio son las relaciones entre la sustancia y el sujeto; como el "juicio reflexivo", pertenece al estadio de la Esencia, pero comprende más necesidad, da cuenta más profunda y concretamente del contenido y de las particularidades del sujeto. Este tipo de juicio es, por tanto, superior.

Sin embargo, el juicio que más profunda y concretamente da cuenta del contenido y las particularidades del sujeto es un cuarto tipo de juicio, el "juicio conceptual". Este juicio muestra si una cosa concreta (el sujeto) se corresponde con su naturaleza, con su concepto, y en qué grado se corresponde. Así, los predicados "bello", "verdadero", "bueno"... Por ejemplo: "este ramo de rosas es bello", "esta casa es buena". Estos juicios siempre comparan una cosa concreta con su concepto, comparan "este ramo de rosas" con el concepto de "rosa"; comparan "esta casa" y el concepto de "casa". Todo lo que corresponde a su concepto, a su naturaleza, es entonces bello, bueno y verdadero. Asimismo, cuando decimos: "este ramo de rosas es hermoso", significa que este ramo de flores ha crecido conforme a su naturaleza, al

concepto de rosa. Cuando decimos: "esta casa es buena", significa que esta casa ha sido construida en conformidad con el concepto de casa. Hegel sostenía que, para formarse tal juicio, es necesario tener el conocimiento más profundo y concreto de las cosas concretas.

La clasificación de Hegel puede parecer ciertamente un poco forzada y oscura. Cuando, en particular, hace del juicio apodíctico el juicio único y supremo, es aquí donde encontramos una manifestación del carácter idealista de su filosofía; sin embargo, como dijo Engels: "tendrá que reconocer la verdad interior y la necesidad a la cual esta clasificación corresponde..."[16].

Su clasificación sitúa las diferentes formas de juicio en niveles superiores e inferiores según el proceso de profundización del conocimiento y describe así profundamente el proceso de conocimiento que se encuentra con la verdad concreta que va de lo abstracto y pobre hacia lo concreto y profundo: cuando el contenido de nuestro conocimiento es sólo la existencia inmediata del objeto, o nada más que las cualidades particulares abstractas y sensibles, cuando nuestro conocimiento es sólo superficial y abstracto, la forma de pensamiento que utilizamos, la forma de juicio, es el juicio más inferior, el 'juicio esencial' ; cuando el contenido de nuestro conocimiento del ser abarca la determinación de las relaciones del objeto, cuando penetra en la 'esencia' del objeto, cuando nuestro conocimiento es más profundo, más concreto, la forma de pensamiento que utilizamos es el 'juicio reflexivo' o incluso el 'juicio necesario'. Lo que expresa el 'juicio conceptual' es que tenemos el conocimiento más profundo y concreto del objeto. Para cada tipo de contenido del conocimiento hay un tipo de forma del conocimiento; el contenido del conocimiento se profundiza y concreta incesantemente y lo mismo ocurre con la forma del conocimiento; todo el sistema conceptual de la lógica de Hegel demuestra concretamente el principio de unidad de la lógica y el conocimiento. Por supuesto, este principio es demostrado por Hegel bajo una forma idealista.

Hemos esbozado en lo anterior algunas ideas dialécticas importantes del sistema de Hegel; de hecho, el pensamiento racional del sistema filosófico de Hegel es mucho más rico que lo que hemos desarrollado aquí. Incluso en la "filosofía de la naturaleza", el eslabón más débil de la filosofía hegeliana, hay

[16] Engels, *Dialéctica de la naturaleza.*

bastantes ideas racionales. Las ideas que hemos citado al hablar antes del estadio natural son una clara prueba de ello. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels decía que no basta con detenerse inútilmente al pie del gran edificio que es el sistema idealista de la filosofía hegeliana, sino que, al penetrar en él, descubrimos innumerables tesoros[17]. Este elogio de Engels no es en absoluto excesivo.

Aunque lo que dice Hegel no es ciertamente la dialéctica del mundo objetivo, en la dialéctica del Espíritu Absoluto o de la Idea Absoluta, en el proceso de la relación recíproca, de la conversión mutua y de la autocontradicción de los conceptos puramente lógicos, en una palabra, en su dialéctica idealista, adivinó o, mejor dicho, reflejó inconscientemente la dialéctica de las cosas objetivas mismas. Por ejemplo, en las ideas de Hegel respecto al movimiento y el desarrollo incesante del Espíritu Absoluto o la Idea Absoluta, y la existencia de relaciones internas en el movimiento y el desarrollo, encontramos que reflejan inconscientemente la situación real del movimiento y el desarrollo incesante del mundo real, donde las relaciones mutuas y recíprocas condicionan todos estos fenómenos. Igualmente, en las ideas de Hegel sobre el automovimiento del Espíritu, de la Idea, donde las contradicciones son la fuente del movimiento, y sobre la idea de la conversión recíproca de los dos conceptos "cualidad" y "cantidad": estas ideas también reflejaban inconscientemente la situación real de las contradicciones internas y las transformaciones entre cualidad y cantidad en el mundo real. E incluso las ideas de Hegel que se encuentran en el proceso de autoconocimiento del Espíritu, de la Idea, proceso que va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, ahí también encontramos que reflejan inconscientemente el proceso de comprensión más profunda y la concretización incesante del conocimiento humano real. Y así sucesivamente.

En resumen, en su dialéctica idealista, en la dialéctica del concepto, "Hegel adivinó brillantemente la dialéctica de las cosas (los fenómenos, el mundo, la naturaleza)..."[18].

Había reflejado inconscientemente la dialéctica de las cosas objetivas mismas; ahí reside el "núcleo racional" de la dialéctica de Hegel y su gran mérito histórico.

---

[17] Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*
[18] Lenin, *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica.*

Antes de la construcción de la filosofía marxista, había dos métodos que se ocupaban de la cuestión del desarrollo de las ciencias: el primero era el método metafísico; el otro era la dialéctica hegeliana. Sin embargo, el viejo método de la metafísica ciertamente no habría podido estimular el desarrollo de las ciencias, ya estaba destruido en el esquema teórico de Kant y sobre todo por Hegel; sólo el método hegeliano planteaba el problema de la universalidad y de la eternidad del desarrollo dialéctico; intentaba hacer del mundo un proceso de movimiento, de transformación y de desarrollo incesante, y descubrir en ellos relaciones internas; tenía "como fundamento un enorme sentimiento histórico". A la hora de estudiar los problemas, adopta a menudo el punto de vista del desarrollo y de la relación; la dialéctica hegeliana era así, en su época, "entre los materiales lógicos existentes, el único material al menos utilizable". Estos son precisamente los elementos racionales que Marx y Engels habían asimilado de la dialéctica hegeliana cuando crearon el materialismo dialéctico.

Por eso los grandes autores marxistas-leninistas habían apreciado tanto la filosofía de Hegel.

Sin embargo, la dialéctica de Hegel, en lo que se refiere a su esencia, es fundamentalmente idealista. Está construida a partir de una base anticientífica; Hegel sólo ha intuido la dialéctica de las cosas objetivas en su dialéctica idealista y no tenía un conocimiento científico del proceso objetivo real que aparece dialécticamente. Por el contrario, bajo una forma idealista (mística), había deformado fundamentalmente este proceso objetivo real. Por eso la dialéctica hegeliana "en su forma existente es inutilizable" y, al asimilar la parte racional del método dialéctico de Hegel, Marx y Engels pensaron que era necesario primero hacer una crítica radical del método de Hegel y, penetrando y "rechazando su residuo idealista", la dialéctica podría aparecer bajo su aspecto original.

El círculo concreto-abstracto-concreto (1962)

Cesare Luporini

Artículo para la revista Rinascita

Della Volpe y sus discípulos (cfr. *Un contributo di studenti dell'Universitá di Roma*, «Rinascita», núm. 121) expresan su asombro ante el hecho de que también yo considero importantísima la Introducción de 1857 a la Crítica de la economía política" que ha sido comentada repetidas veces por Della Volpe (últimamente en su respuesta en «Rinascita»). Me parece que en este asombro hay una curiosa ilusión, que, en resumidas cuentas, podría reducirse a un sofisma. Dicha ilusión consiste en creer que reconocer la importancia de ese texto significa también aceptar la interpretación que de él da Della Volpe. A este respecto debo decir dos cosas. En mi opinión dicho texto es fundamental incluso en las partes que Della Volpe no ha comentado nunca; y es fundamental porque en ellas se encuentra, a mi entender, la fundamentación marxista de esa relación subjetividad-objetividad que yo considero de enorme relieve (no sólo teórico, sino práctico): esa relación por la cual —como decía al comienzo de esta discusión— *El Capital*, de Marx, contiene en sí —y de una manera no colateral o marginal, sino estrictamente ligada a la «crítica de la economía política»— una antropología o «filosofía del hombre»[19]. Este aspecto y su importancia se les han escapado por completo a los dellavolpianos. Y en segundo lugar, debo declarar que en lo que se refiere a las otras partes del texto a las que Della Volpe y los suyos han dedicado su atención, me parece que la interpretación que han dado de ellas está equivocada en todos los aspectos; esto es, no sólo resulta equivocada en el aspecto literal, sino también en lo que concierne a la lógica interna de la posición de Marx y también en cuanto concierne a la historicidad que le es propia (este último problema, estrictamente considerado, ni siquiera existe para los dellavolpianos, aunque existiera, y de qué manera, para el propio Marx). Es decir, me parece que entre Marx y Della Volpe se ha producido, si es lícito expresarse así, un grave qui pro quo.

[19] He desarrollado este punto en una conferencia, «Marxismo e soggettivitá», celebrada en Varsovia, y de próxima publicación en *Zeszyty Argumentow*.

Y ahora examinemos, aunque sea sumariamente, cuál es, a mi modo de ver, el estado de la cuestión. Dejo a un lado el aspecto literal (que podrá ser objeto de un análisis más minucioso de las obras de Della Volpe que no es posible hacer aquí). Para Della Volpe, el párrafo El método de la economía política (naturalmente, junto con las otras partes de la «Introducción» de 1857 que se enlazan directamente con él) es una aplicación decisiva en su ejemplaridad de lo que él llama «el método del círculo concreto-abstracto-concreto»; es decir, de un esquema lógico circular que se encontraría en toda actividad realmente científica, cognoscitiva de lo real, que también es siempre experimental. En sustancia, el descubrimiento de Marx sería el de la conexión, por lo menos en el terreno de las ciencias sociales, de experimentalidad y de «historicidad determinada», de modo que el suyo sería un galileísmo moral; y este descubrimiento de Marx en el terreno de las ciencias sociales no sería menos importante de lo que representó el método galileano en el campo de las ciencias físicas, y sería profundamente análogo a éste. Ahora bien, es perfectamente inútil discutir genéricamente esta posición de Della Volpe (o preguntarse inmediatamente, por ejemplo, cuál es el paso desde ésa a la «praxis revolucionaria»). Se trata más bien de ver si dicha posición nos ayuda a comprender el pensamiento de Marx y, en el caso que nos ocupa, si corresponde al contenido real de este texto (esto es, la citada introducción), que se considera ejemplar en el sentido mencionado antes.

La producción en general

Pues bien, hay que decir ante todo que este famoso círculo «concreto-abstracto-concreto» no corresponde en absoluto a cuanto hay de específico, de caracterizador, en el procedimiento de Marx, y que su aplicación como clave interpretativa de aquel texto —clave que le devolvería conceptualmente su significado de conjunto y fundamental— sirve sólo para hacerlo ininteligible.

Pero examinemos cómo están las cosas. Marx, recuerda Della Volpe, empieza examinando la categoría económica de la producción. Lo primero que pone de relieve es que «cuando se habla de producción se habla siempre de producción en una determinada etapa del desarrollo social». ¿Es posible entonces —se pregunta Marx—, y en qué sentido es posible elaborar un

discursó «en general» sobre la producción? No se trata de una pregunta retórica, académica; es una pregunta que le pone de inmediato en relación polémica con los economistas burgueses de su tiempo. Los cuales (por ejemplo, Stuart Mill, recuerda Marx) hacen preceder sus tratados de una «parte general», precisamente la parte dedicada a la Producción. Sobre la base de la observación inicial parece, dice Marx, «que para hablar en general de la producción se debe seguir el proceso del desarrollo histórico en sus diversas fases o bien declarar desde el principio que uno se enfrenta con una determinada época histórica, y, por tanto, por ejemplo, con la moderna producción burguesa» (y en efecto, éste será su tema). Obsérvese que en ambas ramas de esta disyunción está acentuada la historicidad (coherentemente con el punto de partida). Se trata de dos posibilidades que se ofrecen al discurso científico en torno a la «producción material»; la disyunción las mantiene separadas y dice que de estos dos caminos ha de tomarse por lo menos uno, y en cualquier caso ningún otro. Pero Marx ha presentado la disyunción con la palabra parece, subrayada por mí. ¿Por qué? Para abrirse paso hacia una consideración mucho más profundizada (la cual, por último —aunque conviene decirlo de inmediato— conducirá a la recíproca y necesaria complementariedad de los dos caminos). Lo cierto es que no basta con distinguir entre esas dos posibilidades, porque tienen algo en común, que no es sólo la mencionada historicidad de ambas; tienen en común algo perfectamente determinado (o determinable), que consiste precisamente en que son las «determinaciones comunes» a «todas las épocas de la producción». En base a ellas se construye una abstracción intelectiva (Verständing = que tiene un sentido», como traduce elegantemente Colletti), esto es, el concepto de producción en general. Ahora bien, esta generalidad, como todas las generalidades que tienen un contenido bien determinado, incluso aunque este contenido sea paupérrimo (y así ocurre en nuestro caso, por lo que ha de presumirse, y luego se verificará, que no le ha correspondido nunca a dicho contenido una época histórica determinada de la producción), tiene para Marx una enorme importancia científica: precisamente al contrario de lo que la escuela dellavolpiana tiende a hacer creer (en este caso, como en otros de generalidades que a primera vista se presentan paupérrimas, y por eso mismo útiles *á tout faire*). En realidad, solamente sobre el fondo de ese

concepto es posible empezar a dar relieve a lo que ha sido el desarrollo histórico efectivo de la producción, para caracterizar sus diversas fases.

Hasta aquí podremos decir que Marx ha seguido una lógica tradicional, aún difundida en sus tiempo (y que yo, al exponerlo, le he hecho seguir dicha lógica). Pero en realidad, en el discurso de Marx, aunque sea a través de alguna incertidumbre expresiva (perfectamente explicable *kultur-geschichtlich*), con la mencionada noción de general o universal se entrecruza casi en seguida otra que, sin excluir a la primera (aunque reduciendo su alcance), caracteriza diversamente la actividad abstractiva de la mente del hombre y los resultados de ésta. En efecto, Marx dice que aquel general (la «producción en general») no es algo simple, sino que «es él mismo algo completamente articulado que se ramifica en diferentes determinaciones». Della Volpe cita esta frase tanto en el artículo de Rinascita, como en sus exposiciones precedentes, pero lo cierto es que ni él ni sus discípulos son capaces' de dar razón de ella, debido a la escasísima confianza que tienen en la lógica moderna (a la que, 'en cambio, Marx, en la práctica, se anticipa). En realidad, se trata de dos concepciones muy distintas de lo universal y de su relación con lo particular; o bien, en un plano más técnico, de la relación entre la intensión de un concepto (su contenido conceptual, las notas que lo componen) y su extensión (las clases de cosas a las que puede referirse). Según la Lógica de Port Royal (1662), que tuvo enorme influencia histórica, cuanto más aumenta la extensión de un concepto, más disminuye (esto es, se empobrece) su contenido. Ahora bien, la lógica moderna ha demostrado que esto no se verifica, que no es cierto que los conceptos científicos se empobrezcan en extensión cuando aumenta su contenido y viceversa[20]. Al contrario: un concepto se hace más universal cuanto más se enriquece con casos especiales (es decir, cuantos más casos especiales logra abarcar). Esto ha cambiado profundamente la propia noción de actividad del abstraer: ésta no consiste en ir dejando a un lado un número de notas cada vez mayor, sino en transformarlas en variables (de ahí la oportunidad de los símbolos en la lógica matemática).

---

[20] Para la relación entre contenido y extensión de un concepto puede verse provechosamente G. Klaus, *Einführung in die formale Loglk,* Berlín, 1958, págs. 160 y ss.

La crítica de la economía clásica

Della Volpe y los suyos parecen ignorar todo esto (son aún port-royalistas, podríamos decir) y no advierten que Marx se mueve de hecho ya en esta línea. Sólo moviéndose en esta línea consigue dar un concepto de «producción en general» como articulación de diferentes determinaciones (correspondientes a diversos casos especiales, a diversas fases históricas), y enlazarlo sobre dicha base con el concepto de «desarrollo histórico de la producción» para luego dar cuenta de éste no como un simple incremento cuantitativo, sino de manera que surja la diversidad cualitativa y la recíproca oposición de las sucesivas formaciones sociales de la historia.

No es cierto, por tanto —como tiende a hacer creer la escuela de Della Volpe— que Marx contraponga de forma simplista el concepto de «producción en general» de los economistas burgueses con el carácter siempre históricamente determinado, y, por tanto, de inexcusable particularidad, de cualquier forma concreta de «producción». Si así fuera, Marx podía salir del paso en pocas palabras. En cambio, la contraposición mencionada, que existe, es posibilitada porque Marx elabora un concepto de «producción en general» *toto coelo* diverso del de los economistas burgueses, como he intentado hacer notar. Lo cual le permite una radical crítica de aquéllos, que como todos saben, consiste en demostrar que realizan una interpolación de las «relaciones burguesas» en la noción de «producción en general», transformándolas así en «leyes naturales eternas e independientes de la historia». Della Volpe y su escuela llaman enormemente la atención sobre dicha crítica y esto es lo único bueno que hacen. Pero, desgraciadamente, al no ser capaces de dar razón de sus fundamentos, la explican con palabras difíciles, como hipostacización, entificación, sustantificación, apriorismos, etc. (referidas a los procedimientos mentales de los economistas burgueses clásicos); palabras que tienen un escaso uso crítico, y en cualquier caso un uso no específico, en este contexto de problemas, y, por tanto, los frivolizan en una genérica crítica especulativa (o aunque sea antiespeculativa, pero siempre realizada con espíritu especulativo) y que, en resumidas cuentas, sólo sirven para impresionar a los incautos.

No cambiar las cartas que hay sobre la mesa

Esta falta de claridad sobre el mismo comienzo del discurso de Marx y sobre los instrumentos lógicos precisos para interpretarlo conduce a Della Volpe y a sus discípulos no sólo a la imposibilidad de leer realmente (antes de todo, en sentido filosófico) el texto en cuestión, sino también a resultados desastrosos que van mucho más lejos. Por ejemplo, los incapacita para comprender por qué en el párrafo El método de la economía política lo «simple» o lo «más simple» (resultado del análisis) no se identifica ,sin más y necesariamente con lo «general» y («más general»; y también el porqué de que Marx contraponga lo «más simple» con «lo más concreto» (y no inmediatamente con lo «más complejo»); o qué es lo que significa el encuentro, cuando se da (como en el caso de la noción de «trabajo» con referencia a la sociedad burguesa) de «más simple» y «más general», y así sucesivamente. Sobre todo los pone en condiciones de no entender que el grado de generalidad de una abstracción científica no tiene nada que ver con lo que Marx denomina su carácter determinado, es decir, su referibilidad (en el caso de las categorías económicas) a una determinada sociedad histórica, o formación histórico-social, como abstracción que expresa ciertas relaciones (sean o no dominantes).

Este último malentendido es el más grave de todos, porque sobre su base (la base de su generalización) Colletti viene luchando desde hace años una cruzada contra las tres leyes de la dialéctica enunciadas por Engels, a las que Colletti acusa de no significar nada, por demasiado generales.

Como si una ley científica no fuese siempre un enunciado universal (referido a clases más o menos vastas de objetos) que —una vez probada su no-contradictoriedad interna y su no-contradictoriedad con la teoría de la que forma parte— no puede ser impugnada a no ser que la sustitución de las variables contenidas en ella por constantes (esto es, con términos que describen los hechos) no verifica la propia ley. (En el caso de las tres leyes de la dialéctica, la clase de referencia es la de los hechos reales, compuesta por todos los acontecimientos físicos y todos los acontecimientos sociales.) Es decir, como si una ley científica pudiera ser criticada, acusada y condenada por el delito de «exceso de generalidad».

Colletti, sobre la base de una crítica tan inconsistente, crea una contraposición artificiosa y puramente verbalista de Marx y Engels, que, entre otras cosas, es una manipulación del texto de Marx (en el «Prólogo a la segunda edición» de *El capital*), porque no muchas líneas más adelante del fragmento utilizado por Colletti, Marx reconoce la gran importancia de Hegel (y por eso se declara «abiertamente alumno de ese gran pensador») en cuanto Hegel fue «el primero que expuso amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la dialéctica»; cuyas «formas generales» son lo que Engels, coherentemente con la inversión materialista del método dialéctico, ha llamado «leyes»[21]. Y Marx lo sabía y jamás desmintió a Engels, puesto que él mismo, en otros lugares, utiliza idéntica denominación. Se puede estar a favor o en contra (pero hacen falta argumentos). Lo que no se debe hacer es cambiar las cartas sobre la mesa, porque en tal caso no es posible una discusión honesta.

Una interpretación sectaria

Y vayamos ahora (después de estas necesarias premisas) al meollo de nuestro problema. Es decir: ¿opera en el discurso que Marx hace en torno al «método de la economía política» un círculo lógico (o metodológico) concreto-abstracto-concreto? Y si la respuesta es positiva, ¿en qué medida es este operante? Ahora bien, Marx habla de dos vías, una vía que conduce, mediante el análisis, desde la representación todavía «caótica» de un concreto (por ejemplo, la «población» de un Estado) a abstracciones cada vez más sutiles; otra vía (es una vía de retorno, un «viaje hacia atrás», dice Marx) lleva de nuevo al concreto del que se había partido, pero ya no «como una caótica representación de un conjunto, sino como una totalidad rica, compuesta de muchas determinaciones y relaciones»). La primera vía es per se «falsa», dice Marx, porque lleva simplemente a la «volatilización» de lo «concreto representado». Es precisa también la segunda vía, la cual resulta

[21] Según Colletti (cfr. su Prefacio a E. V. lliénkov, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en 'El Capital' de Marx,* pág. XXIII) la existencia de esas leyes generales «habría sido negada formalmente por Marx». Salvo «raras excepciones», añade púdicamente. Corno diciendo que algunas veces Marx cae en la tentación y se contamina de *engelsismo.*

posible en el caso de que el anterior procedimiento de análisis haya encontrado puntos firmes (que quedan «fijados» y «abstraídos» del pensamiento, dice Marx), es decir, haya llegado a «simples», que en el caso que nos interesa son categorías económicas, como «trabajo, dinero, valor, etc.». Con esta integración representada por la «segunda vía» se llega, dice Marx, «a la reproducción de lo concreto en el pensamiento». Sólo en este punto se alcanza propiamente la ciencia, y, en el caso que nos ocupa, la ciencia de la economía.

Pero, se dirá, entonces el círculo concreto-abstracto-concreto existe, su método es operante... ¡Claro que existe, claro que es operante! Pero ¿dónde y cómo? Ante todo, si quisiéramos ser pedantes, se podría observar que ese círculo es más bien una espiral (pero estas metáforas de' círculos y espirales valen lo que valen y en cualquier caso Marx no recurre a ellas): una espiral porque va de lo concreto representado a lo concreto pensado (conceptualmente). Un concreto —obsérvese— que tanto en el punto de partida como en el de llegada es siempre un «concreto» sólo en la mente (representado, pensado). Los dellavolpianos no subrayan esto, y con razón. Pero esto significa que mientras permanezcamos dentro de los límites que acabamos de ver, la referencia al (presupuesto) concreto real sigue siendo una referencia vaga, genérica, huidiza. Por ello (y no sólo por ello, naturalmente) puede nacer la ilusión «idealista» de Hegel —que Marx no sólo rechaza, sino que de alguna manera justifica—, que consiste en eliminar ese presupuesto real y en exhibir el «concreto pensado», que la mente alcanza combinando entre sí diversamente los abstractos-simples (correspondientes a «lados» y relaciones de las cosas), como el único concreto, como el propio concreto real; y, por tanto, lo real como un producto del pensamiento.

Pero volvamos al famoso círculo. Pues bien, en la medida en que podemos considerarlo presente en el discurso de Marx (esto es, en el sentido antes indicado), ¿qué es lo que describe? Este es el nudo de la cuestión. Describe el procedimiento de la ciencia burguesa (clásica) de la economía, ni más ni menos. Y ello en un sentido enteramente preciso, que Marx explicita muy claramente: la primera vía es la representada por los economistas del siglo XVII, la segunda vía (que integra a la primera y la corrige), la representada por los 'economistas del siglo XVIII y posteriores, hasta Marx excluido.

Pero aquí interviene otra consideración que estimo de bastante importancia. Sobre la base de semejante círculo, o, por seguir más de cerca a Marx, de semejante integración de las dos vías (del concepto-representado al abstracto analítico, de este último al concreto-pensado), Marx reconoce a la economía burguesa clásica los caracteres y la dignidad de ciencia, pese a los límites que él ha puesto de relieve anteriormente, los cuales llevan al error de la eternización de las categorías económicas inherentes a la sociedad burguesa. Al ejercer esa crítica Marx se ponía en una relación lógica (o, mejor dicho, metodológica) de oposición y ruptura con la economía burguesa (que, naturalmente, es también una relación histórica); en cambio, al poner de relieve su carácter de ciencia Marx se pone en una relación de continuidad con ésta (que es al mismo tiempo epistemológica y, una vez más, concretamente histórica). No comprender esto significa no comprender siquiera la expresión «crítica de la economía política», que Marx estimaba tanto, y que no sólo constituye el título de la obra de 1859, sino que se convierte en subtítulo de *El capital*. Esto es, propiamente significa ponerse en condiciones de no comprender nada, o casi nada.

Esto es precisamente lo que les ocurre a Della Volpe y a sus discípulos, los cuales insisten sobre el aspecto de ruptura del marxismo con la economía clásica (sobre ese aspecto de «crítica» que incluye y no excluye la continuidad, tanto epistemológica como histórica), del mismo modo exacto en que insisten sólo y predominantemente sobre el aspecto de ruptura de Marx con Hegel, dándonos una interpretación típicamente sectaria, cerrada (e intelectualista) del marxismo. Y fracasan así de plano en esa historicidad propia del pensamiento de Marx (como subrayaba al principio) en la que él mismo se sitúa y reconoce, por razones no adicionales (y, por tanto, científicamente insignificantes), sino esenciales y constitutivas de su doctrina.

El presupuesto real

De todo lo que he ido exponiendo de la mejor manera posible, Della Volpe no ha entrevisto nada; y ello es causa de que se envuelva en discursos increíblemente tortuosos, entretejidos con una pesada terminología «filosófica» casi apropiada a la cuestión, pero de los que sólo resulta una cosa: que

él (de forma enteramente involuntaria, téngase en cuenta, porque se trata de un caso muy distinto de las „manipulaciones conscientes de Colletti a las que antes me referí) hace decir a Marx precisamente lo contrario de lo que Marx pretende significar. En efecto, Della Volpe atribuye a la metodología marxista de la economía lo que Marx presenta, en cambio, corno típicamente caracterizarte de la metodología de la economía burguesa[22], es decir, «el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto» (a lo concreto pensando, recordémoslo).

Por otra parte, al no ser capaz de explicar la relación histórico-epistemológica entre «economía política» y «crítica de la economía», Della Volpe —a pesar de sus esfuerzos— no puede ni siquiera dar razón de ese concepto de «iniciada autocrítica de la sociedad burguesa», que es otro de los elementos con que Marx enlaza de manera continuada economía clásica y economía marxista: ya no a través de la mera comparación crítica de teorías y métodos, sino a través de la referencia a la realidad histórica en la que éstas surgen y que las condiciona; o sea, precisamente, al desarrollo de la sociedad burguesa capitalista[23].

Entra, pues, en escena un nuevo personaje que ya no es una teoría, sino una realidad concreta, la «sociedad burguesa». ¿Cómo llegar científicamente, o sea, de modo determinado, a dicha realidad, es decir, reconstruir, como diríamos hoy, su «modelo» (la expresión es de Badaloni)? Este es el verdadero problema metodológico con el que se enfrenta la Introducción de 1857, y de

---

[22] Por otra parte, en el interior de dicho mal entendido hay que reconocer que Della Volpe es enteramente coherente cuando propone su teoría del *galileísmo moral*. Diré aún más: yo acepto esa teoría, aunque oportunamente modificada. La fórmula del *galileísmo moral* (si no quiere ser sólo una genericidad retórica) no es válida para el marxismo, que no necesita dones supererogatorios, sino precisamente para la economía clásica, como puede demostrarse con referencias concretas de historia de las metodologías. (Naturalmente, así se queda en una sugestiva metáfora; desde el punto de vista de la exactitud histórica habría que hablar más bien de «newtonismo moral»).

[23] Sólo cuando tengamos presentes todos los elementos de la continuidad emerge en toda su fuerza (también práctica y revolucionaria) la oposición; la que Marx llama —con uso hegeliano y no aristotélico de la expresión— la «diferencia esencial» (entre marxismo y economía clásica). No basta: sólo partiendo de este punto puede conquistar su contenido positivo la «crítica de la economía», convirtiéndose en la economía marxista, en cuanto análisis del sistema capitalista burgués.

forma especial el párrafo El método de la economía política. Ahora bien, el primer instrumento para este fin será, para Marx, la demostración ejemplificada de la historicidad de las categorías económicas, entendidas como abstracción de relaciones económicas concretas, existentes o existidas. Esa demostración hace nacer el problema de la relación que media entre la sucesión y conexión lógica de estas categorías y el que ha sido el desarrollo efectivo histórico de la producción, sus «diversas fases». La respuesta de Marx a este problema hace surgir la radical diferencia (aquí realmente radical; y, por fin, estamos todos de acuerdo, por lo menos sobre un punto) entre marxismo y hegelianismo. Marx, sobre la base de la investigación empírica, rechaza todo paralelismo apriorista de tipo hegeliano entre un presunto desarrollo lógico-ideal y los procesos de la realidad. Esto es, se remite a la libertad de todas las combinaciones posibles (lógicamente) de las categorías económicas que hayan sido verificadas empíricamente por la variada realidad histórico-social. Pero, naturalmente, no por ello se convierte en un empirista (en el sentido tradicional del término).

Pero el problema de fondo —ligado con lo dicho hasta ahora, pero distinto de ello— es otro: se trata de ver la razón por la cual unas categorías económicas existentes con anterioridad (me expreso elípticamente) de manera más o menos desarrollada se disponen en el modelo de la sociedad capitalista con un orden distinto del que han presentado históricamente. El hecho de no haber distinguido entre los dos problemas (y pronto veremos por qué no podía hacerlo) conduce a Della Volpe al ápice de su confusión. Lo obliga, entre otras cosas, a introducir distinciones suplementarias, como la distinción entre cronología e historia, que aquí no son válidas. Lo pone en condiciones, por ejemplo, de no poder siquiera iniciar un diálogo con Enzo Paci, porque la respuesta que da a Paci en Rinascita no es una respuesta, ya que resulta enteramente heterogénea respecto a la pregunta (referente a la relación presente-pasado).

De lo abstracto a lo abstracto

Obsérvese bien: no es que Della Volpe no vea el último problema, que al tiempo es el problema de fondo, planteado por Marx en su obra. El lo identifica bastante bien (en Lógica como ciencia positiva). Pero por la misma

razón por la cual no puede distinguirlo del precedente (cuya solución es la no construibilidad apriorística de la presencia histórica de las categorías económicas) no puede entendérselas con el segundo. Esta secreta razón nos lleva más allá del presente tema porque es inherente de modo esencial al sistema filosófico de Della Volpe (pues éste tiene un sistema filosófico). Se trata de la liquidación que sufre en el pensamiento de Della Volpe la categoría de la totalidad (totalidad orgánica) en cuanto categoría de uso empírico (y no especulativo), o sea, referible a nexos o hechos particulares de la realidad. Marx„ por ejemplo, no contrapone sólo la «producción en general», que no existe jamás históricamente, como se ha visto desde el principio, con la particularidad que es siempre propia de la producción real, que se identifica incluso con la existencia (también preanunciando aquí, en cierto modo, la lógica moderna). Marx contrapone con la generalidad abstracta, y no sólo conceptual, la totalidad empírica. «La producción —dice— no es solamente particular. Al contrario, es siempre un determinado organismo social que actúa dentro de una totalidad de ramas de producción.» He aquí en acción la categoría de la totalidad.

La liquidación dellavolpiana de la categoría de la totalidad se aprecia, por así decirlo, a simple vista también en la intervención de Della Volpe en Rinascita cuando escribe entre corchetes «totalidad = unidad». Es un método típico de Della Volpe que éste aplica no sólo a Marx; y podría definirse como método de la traslación y metamorfosis de los significados mediante corchetes insertados en los textos de los autores citados.

Pero antes de concluir debemos preguntarnos: ¿Qué ha ocurrido con el círculo concreto-abstracto-concreto? Pues bien, se ha desvanecido por completo. Ya no sirve para definir el método marxista de la economía; más aún, lo falsificaría enteramente (lo cual es precisamente lo que hace la escuela de Della Volpe). El método marxista de la economía es algo muy distinto y podríamos definirlo sencillamente: de lo abstracto a lo abstracto. *Mega scandalon*[24]; pero es así. (Viceversa, ésta es, además, en general, la forma de toda teoría científica moderna.) La referencia a lo concreto no está ni al principio ni en el fondo, sino que está en la referibilidad a hechos

[24] «Graece significat offendiculum, quod in via ponitur, ut pedem illud impingendo cadamus... Translate ab Ecolesiasticis Scriptoribus sumitur pro suasione seu inductione alicuius ad peccandum». (Así, Forcellini).

determinados, mediante enunciados factuales, de las categorías usadas y de sus combinaciones (sea cual sea el grado de generalidad de éstas). El primer fundamento de esta referibilidad es, en nuestro caso, el carácter siempre históricamente determinado de las categorías económicas.

Precisamente este nuevo método de exposición es lo que Marx quiere explicar o justificar en el epígrafe El método de la economía política. El pretende informar de la manera en que se estructurará Para la crítica de la economía política o, bastante más orgánicamente, *El capital*. Los cuales parten precisamente no de una presunta representación de lo concreto, sino de categorías económicas que suponen el trabajo precedente (distinto metodológicamente) de la economía burguesa clásica. Y parten de ahí no para llegar a una final «reproducción de lo no concreto», sino para construir sobre la base de una enorme investigación de hechos particulares el «modelo» abstracto (y, por lo tanto, científico) de la sociedad burguesa capitalista.

Por otra parte, el punto de partida no es fruto de una libre y arbitraria elección. Viene dictado por la realidad presupuesta que siempre se tiene a la vista. Viene dictado por el hecho de que «el capital es el poder económico de la sociedad burguesa que domina todo», es decir, todas las demás relaciones económicas. Por esta razón, dicha abstracta categoría económica, el capital, es lo que constituye en la exposición científica, como dice Marx, «el punto de partida así como el punto de llegada».

He acabado. Pido excusas por el cansancio al lector que haya tenido paciencia para seguirme hasta aquí. La materia no .era muy fácil. Pero era menester mostrar cómo el caballo de batalla de la escuela dellavolpiana —que ha aparecido en esta discusión—, es decir, la interpretación de la obra de Marx de 1857, no es en realidad más que un caballito de madera, aunque vistosamente enjaezado.

Naturalmente, restaría aún ver cuáles son las raíces filosóficas de todo esto y cuáles las consecuencias de filosofía de la política.

La tarea de Engels en el Anti-Dühring (1964)

Manuel Sacristán

Por qué fue escrito el Anti-Dühring

El 3 de enero de 1877, *Vorwärts* (Adelante), el órgano del partido socialdemócrata alemán, empezó a publicar una serie de artículos de Engels bajo el título general "La subversión de la filosofía por el señor Dühring". La serie terminó con el artículo del 13 de mayo del mismo año. Pero ya el 27 de julio aparecía el primer artículo de una nueva serie titulada "La subversión de la economía por el señor Dühring". Una parte de esta serie –el capítulo X de la segunda sección del libro– es obra de Marx. El último de estos artículos apareció en el *Vorwärts* el 30 de diciembre de 1877. Por último, una tercera serie comenzó a publicarse el 5 de mayo de 1878 para concluirse el 7 de julio del mismo año. Título general de esta última serie era "La subversión del socialismo por el señor Dühring". En la edición como libro (tres ediciones en vida de Engels; 1878, 1886, 1894), las tres series de artículos aparecen como tres secciones. El título del libro –*La subversión de la ciencia por el señor Dühring*–, igual que los de las series de artículos, parodian el de un libro de Dühring sobre el economista Carey.

Eugen Dühring era un *Privatdozent* de la Universidad de Berlín, que en 1868 había publicado una reseña del primer volumen de *El capital* de Marx. Dühring hizo poco después una profesión de socialismo y empezó a ejercer cierta influencia en el partido socialdemócrata alemán. La influencia de Dühring pareció muy negativa a Liebknecht, a Marx y a Engels. El primero, desde Alemania, urgió de Engels una toma de posición respecto de Dühring. Engels consultó con Marx, y éste contestó que la toma de posición no podía tener lugar sino "criticando sin ningún miramiento a Dühring" (carta a Engels del 25-V-1876). En la misma carta, por otra parte, Marx recuerda que los escritos de Dühring carecen en sí mismos de importancia, hasta el punto de que una crítica de ellos sería "un trabajo demasiado subalterno". Marx ve el peligro, poco importante, de Dühring en la satisfacción que suscita entre los "artesanos", como dice Marx –es decir, entre los triviales escritores socialistas sin preparación científica–, la lisonjera acogida que les dispensa

Dühring y que ellos tienen por fuerza que comparar con la severidad con que Marx ha tratado siempre a los semicultos sin espíritu científico.

Efectivamente era Dühring muy poca cosa. Ni hoy ni en tiempos de la segunda edición del libro de Engels queda ya nada de la obra del retórico pedagogo berlinés que parece haber tenido el destino de darse siempre de cabezadas con grandes figuras científicas, como Marx y el físico Helmholtz. Por la nulidad científica de Dühring se asombró al principio el mismo Engels del éxito de su libro contra aquél. Pero pronto comprendió la causa del éxito del *Anti-Dühring*: este libro era la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx. No se debe, sin duda, perder de vista que una exposición temáticamente tan amplia como el *Anti-Dühring* no puede ser, dado que apenas rebasa las 300 páginas en octavo, sino un manual de divulgación. Pero a pesar de eso –o quizá precisamente por eso– su importancia fue grande para todo el movimiento obrero.

El *Anti-Dühring* ha sido, pues, escrito con una inmediata motivación política y polémica contra un oscuro confusionario hoy olvidado. Pero en el curso de su trabajo Engels se ha visto llevado a polemizar también con la corriente ideológica, quizá siempre presente en el socialismo, que Dühring representó brevemente en su tiempo. Desde el punto de vista de la historia del socialismo, Dühring representa, en efecto, pese a su petulante desprecio de los socialistas utópicos, una vuelta a la fundamentación utópica e idealista del movimiento obrero. Pues toda la teoría socialista se basa, según Dühring, en categorías morales abstractas, como la Justicia, la Igualdad, la recusación de la "propiedad violenta", etc. Mientras polemiza con Dühring, Engels va exponiendo, por necesidad de la argumentación, los fundamentos de lo que suele llamarse "socialismo científico", esto es, de un socialismo que ve su fundamento en la realidad histórica, en la vida real humana, y no en la mera voluntad moralmente cualificada.

No se trata, naturalmente, de que el marxismo carezca de motivaciones morales. Marx ha dicho, criticando a Feuerbach, que la palabra comunista no tiene contenido meramente teórico, porque significa militante de un determinado partido, en lo que va implícito un reconocimiento de componentes morales en cualquiera que tenga derecho a llamarse comunista en el sentido de Marx, pues el militar en un partido es resultado de una decisión, cosa de la moral. Pero el marxismo se caracteriza en ese punto por

la afirmación de que el contenido de los postulados morales debe buscarse en la realidad. Un ejemplo muy claro de la dialéctica de moral y realidad en el pensamiento marxista se encuentra precisamente en el *Anti-Dühring*, en el capítulo X de la primera sección, cuando Engels define el contenido del concepto moral de igualdad para el movimiento obrero y para el socialismo científico. Igualdad no es para el marxismo un postulado abstracto independiente de la realidad, sino la postulación de algo con positiva viabilidad histórica y con un contenido determinado por ella, a saber, la supresión de las clases sociales: "[...] el real contenido de la exigencia proletaria de igualdad es la exigencia de la supresión de las clases. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso cae necesariamente en el absurdo". Las ideas morales son, como toda la cultura (sobreestructura) función de la base económico-social, de la vida real de los hombres. Están, aunque muy complicada y mediatamente, determinadas por esa base y así son o bien racionalizaciones de la misma, o bien pesimistas justificaciones de ella, o bien protesta contra ella. En este último caso –que es el del movimiento obrero–, las ideas morales sólo tienen verdaderamente sentido si contienen una crítica racionalmente justificada de la realidad con que se enfrentan, si su contenido significa futura realidad previsible, y si se insertan en el marco de una concepción del mundo que, sobre una base científica, sea capaz de explicar primero y organizar después la realización de aquellos contenidos.

La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, por debajo de la crítica de Dühring mismo, consiste en aclarar ese punto: cómo el fundamento del socialismo moderno no es la voluntad moralista, sino el conocimiento de la realidad. "Para hacer del socialismo una ciencia", se lee en el capítulo I de la Introducción, "habría que empezar por ponerlo sobre un suelo real". Esto obliga a Engels a intentar –con los riesgos de inmadurez que conlleva el compendiar algo naciente– una exposición de la concepción del mundo llamada a fundar el socialismo científico. Con esta motivación está también escrito el *Anti-Dühring*, aunque acaso Engels no se haya dado plena cuenta de ello en el primer momento, absorbido por el "trabajo subalterno" de terminar con la influencia de Dühring en el partido socialdemócrata alemán.

Qué es una concepción del mundo

Una concepción del mundo no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. Ésta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríticas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, "inconscientes" en el sujeto que obra o reacciona.

Pero frecuentemente esos principios o creencias inspiradores de la conducta cotidiana, aunque el sujeto no se los formule siempre, están explícitos en la cultura de la sociedad en que vive. Esa cultura contiene por lo común un conjunto de afirmaciones acerca de la naturaleza del mundo físico y de la vida, así como un código de estimaciones de la conducta. La parte contemplativa o teórica de la concepción del mundo está íntimamente relacionada con la parte práctica, con el código o sistema de juicios de valor, a través de cuestiones como la del sentido de la vida humana y de la muerte, la existencia o inexistencia de un principio ideal o espiritual que sea causa del mundo, etc. Por ejemplo, de la afirmación teórica de que el hombre es una naturaleza herida, como profesa la teología católica, se pasa de un modo bastante natural a la norma que postula el sometimiento a la autoridad. Esa norma práctica es, en efecto, coherente con la creencia teórica en cuestión.

La existencia de una formulación explícita de la concepción del mundo en la cultura de una sociedad no permiten, sin embargo, averiguar con toda sencillez, a partir de esas creencias oficialmente afirmadas, cuál es la concepción del mundo realmente activa en esa sociedad, pues el carácter de sobreestructura que tiene la concepción del mundo no consiste en ser un mecánico reflejo, ingenuo y directo, de la realidad social y natural vivida. El reflejo tiene siempre mucho de ideología , y detrás del principio de la caridad, por ejemplo, puede haber, en la sociedad que lo invoca apologéticamente, una creencia bastante más cínica, del mismo modo que detrás de los Derechos del Hombre ha habido históricamente otras creencias efectivas, mucho menos

universales moralmente. Mas para aclararse el papel de la concepción del mundo respecto del conocimiento científico-positivo (que es el principal problema planteado por el *Anti-Dühring*) puede pasarse por alto ese punto, aunque en sí mismo es imprescindible para una plena comprensión de las formaciones culturales. Para el estudio de las relaciones entre concepción del mundo y ciencia positiva basta, sin embargo, con atender a los aspectos formales de ambas.

Las concepciones del mundo suelen presentar, en las culturas de tradición grecorromana, unas puntas, por así decirlo, muy concentradas y conscientes, en forma de credo religioso-moral o de sistema filosófico. Especialmente esta segunda forma fue muy característica hasta el siglo XIX. Nacida, en realidad, en pugna con el credo religioso, en vísperas del período clásico de la cultura griega, la filosofía sistemática, la filosofía como sistema, se vio arrebatar un campo temático tras otro por las ciencias positivas, y acabó por intentar salvar su sustantividad en un repertorio de supuestas verdades superiores a las de toda ciencia. En los casos más ambiciosos –los de Platón o Hegel, por ejemplo–, la filosofía sistemática presenta más o menos abiertamente la pretensión de dar de sí por razonamiento el contenido de las ciencias positivas. En este caso, pues, como en el de los credos religiosos positivos, la concepción del mundo quiere ser un saber, conocimiento real del mundo, con la misma positividad que el de la ciencia.

Esta pretensión puede considerarse definitivamente fracasada hacia mediados del siglo XIX, precisamente con la disgregación del más ambicioso sistema filosófico de la historia, el de Hegel. El sistema de Hegel, que pretende desarrollar sistemáticamente y mediante afirmaciones materiales la verdad del mundo, fue, según la expresión de Engels en el *Anti-Dühring*, "un aborto colosal, pero también el último en su género".

Las causas por las cuales la pretensión de la filosofía sistemática acaba por caducar son varias. En el orden formal, o de teoría del conocimiento, la causa principal es la definitiva y consciente constitución del conocimiento científico positivo durante la Edad Moderna. Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea –cada vez más– a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales, verdaderas máquinas mentales que no dicen nada a la imaginación, a diferencia de los

jugosos e intuitivos conceptos de la tradición filosófica. Que un conocimiento es intersubjetivo quiere decir que todas las personas adecuadamente preparadas entienden su formulación del mismo modo, en el sentido de que quedan igualmente informadas acerca de las operaciones que permitirían verificar o falsar dicha formulación. Las tesis de la vieja filosofía sistemática, de los dogmas religiosos y de las concepciones del mundo carecen de estos rasgos. Y como esos rasgos dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerables, el conocimiento que los posee –el científico-positivo– va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, al pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional.

El que las concepciones del mundo carezcan de aquellos dos rasgos característicos del conocimiento positivo no es cosa accidental y eliminable, sino necesaria: se debe a que la concepción del mundo contiene sencillamente afirmaciones sobre cuestiones no resolubles por los métodos decisorios del conocimiento positivo, que son la verificación o falsación empíricas, y la argumentación analítica (deductiva o inductivo-probabilitaria). Por ejemplo, una auténtica concepción del mundo debe contener –explícitos o explicitables– enunciados acerca de la existencia inexistencia de un Dios, de la finitud o infinitud del universo, del sentido o falta de sentido de estas cuestiones, etc. y esos enunciados no serán nunca susceptibles de prueba empírica, ni de demostración o refutación en el mismo sentido que en las ciencias. Esto no quiere decir que el conocimiento positivo –y, sobre todo, las necesidades metodológicas de éste– no abonen una determinada concepción del mundo más que otra; pero abonar, o hacer plausible, no es lo mismo que probar en sentido positivo[25].

---

[25] Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente (como en tiempos de la "filosofía de la naturaleza" romántica e idealista) los términos demostrar, probar y refutar para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la ciencia "ha demostrado la inexistencia de Dios". Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del universo, aislados y abstractos de un modo u otro. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado Abracadabra abracadabrante, pues, ante cualquier informe científico-positivo que declare no haberse encontrado ese ser, cabe

Estos rasgos de la situación permiten plantear concretamente la cuestión de las relaciones entre concepción del mundo y conocimiento científico-positivo. Una concepción del mundo que tome a la ciencia como único cuerpo de conocimiento real se encuentra visiblemente –por usar un simplificador símil espacial– por delante y por detrás de la investigación positiva. Por detrás, porque intentará construirse de acuerdo con la marcha y los resultados de la investigación positiva. Y por delante porque, como visión general de la realidad, la concepción del mundo inspira o motiva la investigación positiva misma. Por ejemplo, si la concepción del mundo del científico moderno fuera realmente dualista en la cuestión alma-cuerpo, la ciencia no habría emprendido nunca el tipo de investigación que es la psicología, y el psicólogo no se habría interesado por la fisiología del sistema nervioso central desde el punto de vista psicológico. Esto vale independientemente de que la ideología dominante en la sociedad haga profesar al científico, cuando no está investigando, una concepción dualista del mundo.

En realidad, el carácter de inspiradora de la investigación que tiene la concepción del mundo no está bien descrito por el símil espacial recién usado, pues esa inspiración se produce constantemente, todo a lo largo de la investigación, en combinación con las necesidades internas, dialéctico-formales, de ésta. Importante es darse cuenta de que cuando, según el programa positivista, la ciencia se mece en la ilusión de no tener nada que ver con ninguna concepción del mundo, el científico corre el riesgo de someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. Y no menos importante es

---

siempre la respuesta de que el Abracadabra en cuestión se encuentra más allá del alcance de los telescopios y de los microscopios, o la afirmación de que el Abracadabra abracadabrante no es perceptible, ni siquiera positivamente pensable, por la razón humana, etc. Lo que la ciencia puede fundamentar es la afirmación de que la suposición de que existe el Abracadabra abracadabrante no tiene función explicativa alguna de los fenómenos conocidos, ni está, por tanto, sugerida por éstos. Por lo demás, la frase vulgar de la "demostración de la inexistencia de Dios" es una ingenua torpeza que carga el materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencias. Las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no la afirma.

mantener, a pesar de esa intrincación, la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo.

La concepción marxista del mundo

La "concepción materialista y dialéctica del mundo", otras veces llamada por Engels, más libremente, "concepción comunista del mundo", está movida, como todo en el marxismo, por la aspiración a terminar con la obnubilación de la consciencia, con la presencia en la conducta humana de factores no reconocidos o idealizados. De esto se desprende que es una concepción del mundo explícita. O que se plantea como tarea el llegar a ser explícita en todos sus extremos: pues creer que la consciencia pueda ser dueña de sí misma por mero esfuerzo teórico es una actitud idealista ajena al marxismo. La liberación de la consciencia presupone la liberación de la práctica de las manos. Y de esto puede inferirse un segundo rasgo de la concepción marxista del mundo, rasgo importante aunque desgraciadamente poco respetado, a causa del predominio de tendencias simplificadoras y trivializadoras; ese segundo rasgo consiste en que la concepción marxista del mundo no puede considerar sus elementos explícitos como un sistema de saber superior al positivo. El nuevo materialismo escribe Engels en el *Anti-Dühring*, "no es una filosofía, sino una simple concepción del mundo que tiene que sostenerse y actuarse no en una sustantiva ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. En él queda "superada" la filosofía, es decir, "tanto superada cuando preservada"; superada en cuanto a su forma preservada en cuanto a su contenido real".

Esta concisa y expresiva formulación de Engels supone la concepción de lo filosófico no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre su marcha y sus resultados, según la descripción hecha bajo el epígrafe anterior. Pero es conveniente notar –y a ello se dedicará algún lugar más adelante– que la fórmula de Engels es todavía muy general; según como se concrete esa fórmula en la realización precisa de la concepción del mundo, puede presentarse el riesgo de una confusión de los niveles positivo y filosófico.

Por el momento interesa más profundizar algo en al acierto de la fórmula general. Ella contiene, por de pronto, la recusación de toda la filosofía sistemática: no hay conocimiento "aparte" por encima del positivo. Recordando una célebre frase de Kant, tampoco para el marxismo hay filosofía, sino filosofar. En segundo lugar, puesto que su punto de partida y de llegada es la "ciencia real", esa concepción del mundo no puede querer más que explicitar la motivación de la ciencia misma. Esta motivación es lo que, con terminología filosófica clásica, puede llamarse "inmanentismo": el principio –frecuentemente implícito, más visible en la conducta que en las palabras del científico– de que la explicación de los fenómenos debe buscarse en otros fenómenos, en el mundo y no en instancias ajenas o superiores al mundo. Este principio está en la base del hacer científico, el cual perdería todo sentido, quedaría reducido al absurdo, si en un momento dado tuviera que admitir la acción de causas no-naturales, necesariamente destructoras de la red de relaciones ("leyes") intramundanas que la ciencia se esfuerza por ir descubriendo y construyendo para entender la realidad.

En este postulado de inmanentismo, definidor de la posibilidad del conocimiento científico, se basa la concepción marxista del mundo. El primer principio de la concepción marxista del mundo –el materialismo– es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inmanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo. El materialismo es lo primero en el marxismo incluso históricamente, es decir, en la historia de su composición paulatina en el pensamiento de Marx y –en mucho menor medida– de Engels.

Pero el materialismo no es sino uno de los dos principios fundamentales de lo que Engels llama "concepción comunista del mundo". El otro es el principio de la dialéctica. Este se inspira no tanto en el hacer científico-positivo cuando en las limitaciones del mismo. Un estudio, por breve que sea, del lugar de la dialéctica en el pensamiento marxista exige (si ese lugar quiere verse sin pagar un excesivo tributo, hoy innecesario, al origen histórico hegeliano del concepto marxista de dialéctica) un corto rodeo por el terreno del método de la ciencia positiva.

La ciencia positiva realiza el principio del materialismo a través de una metodología analítico-reductiva. Su eliminación de factores irracionales en la explicación del mundo procede a través de una reducción analítica de las

formaciones complejas y cualitativamente determinadas a factores menos complejos (en algún sentido a precisar en cada caso) y más homogéneas cualitativamente, con tendencia a una reducción tan extrema que el aspecto cualitativo pierda toda relevancia. Este modo de proceder, tan visible, por ejemplo, en físico-química, caracteriza, todo el trabajo científico, a través de fases muy diversas, desde la mecánica antigua hasta la moderna búsqueda de "partículas elementales". Más en general, el análisis reductivo practicado por la ciencia tiende incluso a obviar conceptos con contenido cualitativo, para limitarse en lo esencial al manejo de relaciones cuantitativas o al menos, materialmente vacías, formales. Esto se aprecia ya claramente en los comienzos de la ciencia positiva moderna. Así, por ejemplo, lo que hoy llamamos "presión atmosférica", fue manejado durante algún tiempo por la naciente ciencia moderna con el viejo nombre de "horror de la naturaleza al vacío", sin que el uso de esta noción tuviera grandes inconvenientes, pues lo que de verdad interesaba al análisis reductivo del fenómeno (desde Galileo hasta su discípulo Torricelli) era la consecución de un número que midiera la fuerza en cuestión, cualquiera que fuera la naturaleza de ésta.

El análisis reductivo practicado por la ciencia tiene regularmente éxito. Es un éxito descomponible en dos aspectos: por una parte, la reducción de fenómenos complejos a nociones más elementales, más homogéneas y, en el caso ideal, desprovistas de connotaciones cualitativas, permite penetrar muy material y eficazmente en la realidad, porque posibilita el planteamiento de preguntas muy exactas (cuantificadas y sobre fenómenos "elementales") a la naturaleza, así como previsiones precisas que, caso de cumplirse, confirman en mayor o menor medida las hipótesis en que se basan, y, caso de no cumplirse, las falsan definitivamente. Por otra parte, el análisis reductivo posibilita a la larga la formación de conceptos más adecuados, aunque no sea más que por la destrucción de viejos conceptos inadecuados. Así, aunque todavía en Galileo, en Torricelli y Pascal aparece ya el concepto de presión atmosférica, una vez que Galileo ha relativizado y minimizado el contenido cualitativo del concepto tradicional de horror de la naturaleza al vacío.

Pero, precisamente porque se basan en un análisis reductivo que prescinde –por abstracción– de la peculiaridad cualitativa de los fenómenos complejos analizados y reducidos, los conceptos de la ciencia en sentido estricto –que es la ciencia positiva moderna– son invariablemente conceptos

generales cuyo lugar está en enunciados no menos generales, "leyes" como suele decirse, que informan acerca de clases enteras de objetos. Con ese conocimiento se pierde una parte de lo concreto: precisamente la parte decisiva para la individualización de los objetos. Esto es así no por alguna limitación accidental, sino por el presupuesto definidor de la metodología analítico-reductiva, que no responde más que al principio materialista de explicación de toda formación compleja, cualitativamente distinta, por unos mismos factores naturales más o menos homogéneos.

Los "todos" concretos y complejos no aparecen en el universo del discurso de la ciencia positiva, aunque ésta suministra todos los elementos de confianza para una comprensión racional de los mismos. Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta. Pues bien: el campo o ámbito de relevancia del pensamiento dialéctico es precisamente el de las totalidades concretas. Hegel ha expresado en su lenguaje poético esta motivación al decir que la verdad es el todo.

La concepción del mundo tiene por fuerza que dar de sí una determinada comprensión de las totalidades concretas. Pues la práctica humana no se enfrenta sólo con la necesidad de penetrar analítico-reductivamente en la realidad, sino también con la de tratar y entender las concreciones reales, aquello que la ciencia positiva no puede recoger.

Según esto, la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis reductivo como entidades que haya que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los "todos naturales." "El alma del marxismo" según expresión de Lenin, "es el análisis concreto de la situación concreta." Pero la palabra "análisis" no tiene el mismo sentido que en la ciencia positiva. El análisis marxista se propone entender la individual situación concreta (en esto es pensamiento dialéctico) sin postular más componentes de la misma que los resultantes de la abstracción y el análisis reductivo científicos (y en esto es el marxismo un materialismo).

Con esto parece quedar claro cuál es el nivel o el universo del discurso en el cual tiene realmente sentido hablar del pensamiento o análisis dialéctico: es al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no el del

análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreciones o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las "situaciones concretas" de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos localmente delimitados, etc. Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad, que no puede pensarse, como es obvio, en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis.

La presentación de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring*

No faltan en el *Anti-Dühring* pasos que precisan, con mayor o menor detalle, el ámbito de relevancia de la dialéctica, el nivel al cual tiene sentido pasar del desmenuzamiento abstracto, analítico y reductivo de la realidad por la ciencia positiva al lenguaje sintético, recomponedor, propio de la concepción dialéctica y materialista del mundo. Engels explica, por ejemplo, que con el lenguaje general de la dialéctica no se puede penetrar analíticamente en ningún "proceso determinado de desarrollo" (cap. XIII de la primera sección), y también que la dialéctica no es "un instrumento de mera prueba", como el razonamiento en la teoría científica positivo, sino que debe entenderse como inspiradora de la investigación. Varios de sus ejemplos apuntan claramente a la comprensión de estructuras concretas, no a la formulación de leyes positivas generales. En este punto es muy iluminador su uso de los términos hegelianos "contradicción" (*Widerspruch*) y "contraposición" (*Gegensatz*). Engels no los usa como sinónimos –a diferencia de lo que suele ocurrir en muchas exposiciones didácticas del marxismo. En general, Engels habla de "contradicción" cuando lo considerado es alguna estructura real, por ejemplo, la estructura constituida por la red de relaciones que es el modo capitalista de producción. Una estructura real, la estructura de alguna formación existente, no es, en efecto, como una estructura matemática o formal, algo libre de incoherencias por construcción. Pues la estructura de una formación real es estructura de algo histórico, con elementos de diverso origen, y cuya coherencia no está garantizada. Contraposición es, en cambio, una relación entre elementos de una estructura real. De aquí que lo

empíricamente observable, como choque e interacción, sean contraposiciones: las contraposiciones explicitan contradicciones estructurales. Esa explicitación puede requerir su tiempo de desarrollo histórico: "la gran industria ha explicitado las contradicciones que dormitaban en el seno del modo capitalista de producción, hasta hacer de ellas contraposiciones tan chirriantes que el próximo colapso de este modo de producción está por así decirlo, al alcance de la mano" (cap. I de la tercera sección). Pero exija o no tiempo su explicitación, siempre se trata de lo mismo: contraposiciones encarnan contradicciones; elementos reales de una situación concreta se contraponen porque ocupan lugares contradictorios en una estructura real. Por ejemplo, "la contradicción entre producción social y apropiación capitalista sale a la luz como contraposición entre proletariado y burguesía" (cap. II de la tercera sección).

Sin embargo, aún más frecuentes son en el *Anti-Dühring* los ejemplos de una aplicación impropia de la dialéctica fuera de su ámbito de relevancia. Engels escribe en la introducción que "toda teoría [tiene]... que enlazar por de pronto con el material intelectual que encuentra, por mucho que sus raíces estén en otro lugar". Engels y Marx han tenido que enlazar con el repertorio de conceptos de Hegel, por más que las raíces de su nueva teoría estén en muy otro lugar, a saber, en la realidad económico-social y en el movimiento obrero. Y ese obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redunda frecuentemente en una injustificada invasión del terreno de la ciencia positiva, en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel del análisis abstracto y reductivo. El conocido y desgraciado ejemplo del grano de cebada –que en su siembra, germinación y crecimiento debería entenderse según la fórmula sacramental hegeliana de "negación de la negación"– es característico en este sentido. Precisamente el conocimiento científico empieza a contar en la vida humana cuando se libera de tan aproximadas e imprecisas descripciones, meras paráfrasis verbales de la experiencia en bruto (como el "acto" y la "potencia" aristotélico-escolásticos), para penetrar analítico-reductivamente en el grano de cebada que germina.

Esta inadecuada aplicación de la dialéctica a niveles y para tareas propias del análisis reductivo de la ciencia tiene a veces consecuencias contradictorias con los principios básicos del marxismo. El ejemplo más concluyente de

este extremo es tal vez la interpretación del cálculo infinitesimal por Engels. Como es sabido, el cálculo infinitesimal ha nacido intuitivamente, como mera operación práctica de cómputo, a través de una larga evolución que empieza con los "métodos de exhaustión" de los antiguos y tiene un jalón importante en el siglo XVII, con Leibniz y Newton. En ese estadio leibniziano-newtoniano, el cálculo infinitesimal está aún sin teoría, es decir, no existe claridad acerca de su fundamentación o justificación lógica. Funciona con nociones absurdas, como la de "infinitésimo" ("cantidad infinitamente pequeña"), vagas e imprecisas como la newtoniana "fluxión". Engels, por influencia de Hegel, se complace en tomar ese irresuelto estado de la ciencia como una "prueba" de la realidad de la contradicción en la matemática. Hoy día las viejas antinomias del cálculo infinitesimal están superadas en la matemática y aquellas "contradicciones" resultan ser mera consecuencia de la mezcla indebida de dos niveles de pensamiento: el del cálculo mismo, que es un artefacto intelectual, y el de su aplicación a la realidad natural, señaladamente al cómputo de superficies. Integrar no es "sumar infinitésimos" para hallar un total, sino pasar de una ecuación a otra ecuación mediante operaciones hoy lógicamente aclaradas. Después puede aplicarse esa técnica de paso de una ecuación a otra para calcular superficies, por ejemplo, o distancias, etc. Y las variables del cálculo son simples signos que reservan, en una fórmula, un lugar para valores de una determinada clase y no, como las ve Engels hegelianamente, "contradictorias" cantidades que pueden hacerse "infinitamente pequeñas" y luego "agrandarse", lo cual es una noción no dialécticamente contradictoria, sino llanamente absurda. Lo que puede variar es el objeto real medido por las cantidades que pueden ocupar en las fórmulas el lugar de una variable, pero no las cantidades mismas que expresan el resultado de cada medición. Estas no cambian, sino que, simplemente, son otras en cada caso. Cuando una persona engorda de 50 a 60 kilos, lo que cambia no es el número 50, sino la persona. El número 50, construcción conceptual de la ciencia, es siempre el mismo.

En todas sus observaciones sobre el cálculo infinitesimal (capítulo XIII de la primera sección), y en general sobre la matemática, Engels deja de ver algo que es esencial desde el punto de vista marxista: la importancia de la práctica en todo aspecto de la vida humana, también, por tanto, en la estructura y la función mientras del hacer científico. Por eso concibe

estáticamente las construcciones de la ciencia, como calcos de la naturaleza, en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea[26]. Un cálculo o algoritmo e incluso, en gran parte, una teoría científica positiva, son construcciones, como pueden serlo las máquinas; son fruto de una práctica determinada, la práctica de la ciencia, del conocimiento positivo. Esta práctica se integra dialécticamente con todas las demás en la totalidad concreta de la vida humana en una determinada sociedad. El tratamiento dialéctico de esa práctica consiste en verla como elemento de dicha totalidad concreta, y no en sustituir su propio funcionamiento interno. Del mismo modo que sería absurdo buscar en cada pieza de una máquina un reflejo directo, no mediado, de la realidad, así también es impropio buscar en cada pieza del conocimiento la plena dialecticidad de la vida humana y de la naturaleza. Esto es lo que hace frecuentemente Engels –siempre que intenta penetrar dialécticamente en las operaciones analíticas de la ciencia– y el lector marxista no debe esconderse este hecho porque él significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel del trabajo intelectual. Y ese olvido basta para admitir que esos desarrollos de Engels son marxismo aún no realizado, aún no del todo consciente de sí mismo.

La consecuencia más grave de la relativa ausencia del principio de la práctica en el *Anti-Dühring* –y de la resultante y hegeliana confusión de los niveles analítico (científico-positivo) y sintético (dialéctico)– es la solución idealista que Engels formula para el problema de la escisión entre concepción del mundo, o filosofar, y ciencia: "Aprendiendo a apropiarse los resultados del trimilenario desarrollo de la filosofía, [la investigación empírica de la naturaleza] conseguirá liberarse, por un lado, de toda independiente filosofía de la naturaleza, situada fuera y por encima de ella, y por otro lado, de su propio limitado método de pensamiento, recibido del empirismo inglés" (prólogo a la 2ª ed.). Es un principio básico del marxismo que ninguna escisión de la cultura –como la que existe entre el análisis reductivo científico

[26] Cuando escribe afirmaciones generales, Engels suele estar por encima de esta manera de ver –así dice, por ejemplo, que las necesidades de la matemática están lejos de ser necesidades de la naturaleza–, y no cae, por lo común, en ella sino en la interpretación particular de piezas de conocimiento, teorías o nociones. Pero estas interpretaciones particulares son, precisamente, la piedra de toque para estimar hasta qué punto se realizan en el Anti-Dühring aquellas afirmaciones generales.

y la síntesis filosófica– se supera por vía ideal –aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria, sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, "reaccionarias", regresivas. Ejemplos de ambas cosas pueden ser los resultados de Engels en estos puntos críticos del *Anti-Dühring*: al afirmar que las dificultades lógicas del cálculo infinitesimal leibniziano-newtoniano eran esenciales y no se resolverían nunca en la teoría matemática, Engels ha asumido una actitud epistemológicamente regresiva, y superada luego por el esfuerzo de los matemáticos; y con su versión de la fusión de análisis científico y síntesis dialéctica, Engels ha reproducido la utopía de Goethe, Hegel o Leopold von Henning sobre la integración de "experimento" y "facultad de juzgar", "ciencia" y "poesía"[27].

Por último, cuando la inadecuación del tratamiento dialéctico directo de los abstractos temas analíticos de la ciencia le pone ante la evidencia de que no consigue decir absolutamente nada con valor cognoscitivo nuevo respecto del análisis positivo, Engels se refugia en una definición de la dialéctica que es poco relevante y muy vacía, porque deja de recoger lo esencial del pensamiento dialéctico: la recuperación de las concreciones reales que el análisis reductivo de la ciencia renuncia, por sus mismos presupuestos, a recoger (Esta recuperación de las totalidades reales es, por lo demás, el asunto serio que hay debajo de la paradoja hegeliana del "universal concreto"). Esa definición perpetuada por los manuales, alude sólo a uno de los campos de relevancia de la dialéctica –el universo– y aun sin sugerir que la consideración dialéctica del mismo es la que lo toma como totalidad que hay que entender sólo por principios inmanentes, como totalidad que es, ciertamente, el más vacío de todos los concretos dialécticos. La definición se encuentra en el cap. XIII de la primera sección, y dice así: "La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento". En la sorprendente

[27] Alguna información sobre este punto puede encontrarse en el artículo "La veracidad de Goethe", del autor de este prólogo, en Goethe, *Obras*, Barcelona, Editorial Vergara, 1963, págs. 12-29.

expresión "no es más que" parece reflejarse cierta perplejidad de Engels (si se tiene en cuenta su contexto en aquel capítulo), pues Engels ha tenido por fuerza que saber, aunque no lo haya realizado con claridad, que la dialéctica marxista es mucho más que eso, a saber, con las palabras de Lenin ya recordadas, "análisis concreto de la situación concreta", intento de comprensión de las realidades concretas con que trata el hombre, las cuales no son las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica, ni la ecuación de Dirac, sino otros hombres, otros todos concretos y estructurados compuestos por hombres, estados concretos de la naturaleza, la resistencia y el apoyo concretos de ésta –la vida.

La cuestión del "engelsismo"

La visible inmadurez de la exposición de la dialéctica marxista en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la Naturaleza*, el hecho de que Hegel no sea sólo inspirador del pensamiento dialéctico de Engels, sino, a veces, idealista dominador del mismo, y la circunstancia de que, como consecuencia de ello, Engels asuma algunas actitudes metodológicamente regresivas y paralizadoras de la ciencia (el ejemplo visto del cálculo infinitesimal no es el único), son la base de un difuso estado de ánimo contrario a la obra de Engels. Ese estado de ánimo se encuentra sobre todo entre existencialistas y neopositivistas interesados por el marxismo, y también entre marxistas interesados por el existencialismo o el neopositivismo.

Es verdad que puede hacerse remontar a Engels uno de los peores rasgos de la tradición marxista, el que consiste según una eufemística expresión de Roger Garaudy, en "anticiparse" a los resultados de la ciencia[28]. Pero eso es verdad sólo parcialmente. Engels, que repetidamente manifiesta en el *Anti-Dühring* la principal virtud del intelectual, la modestia, no puede considerarse responsable de que cierta inveterada beatería insista en considerar su modesto manual divulgador como "una enciclopedia del marxismo[29]." La

[28] En *Perspectives de l'homme,* París, PUF, 1960.

[29] Marx-Engels, *Werke*, edición alemana paralela a la rusa dirigida por el Instituto de Marxismo-Leninismo acerca del C.C. del P.C.U.S., vol. 20, Berlín, 1962, prólogo, pág. VIII.

causa principal de ese efecto paralizador del pensamiento científico positivo[30] no es la limitación hegeliana de Engels, sin determinadas circunstancias difícilmente evitables, e inevitables en el pasado, de la relación del movimiento obrero con sus clásicos.

Por regla general, un clásico –por ejemplo, Euclides– no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consagrando injustamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen. Si a esto se suma que la lucha contra el marxismo –desde afuera y desde dentro del movimiento obrero, por lo que suele llamarse "revisionismo" – mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se convirtió en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación –siempre simplificadora– con el estrecho aparato montado por Jdhanov y Stalin para la organización de la cultura marxista. Es probablemente justo admitir que acaso esa simplificación del marxismo fuera difícilmente evitable durante el impresionante proceso de alfabetización y de penetración de la técnica científica en la arcaica sociedad rusa de hace

[30] Garaudy, en el libro antes citado, trae unas palabras del destacado físico soviético D. I. Blojinzev que prueban que la expresión usada arriba no es una exageración. "Con que tal o cual hecho o tal o cual teoría pudieran estar ligados al idealismo o al positivismo, o interpretados según el espíritu de esas filosofías, bastaba para que se rechazara completamente el contenido de aquel hecho o de aquella teoría".

cincuenta años. Pero hoy, a un nivel mucho más crecido de las fuerzas productivas tanto en los países socialistas cuanto en los capitalistas, la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo.

Ahora bien: el camino marxista que lleva a ese objetivo no pasa por la recusación de Engels. La tesis –antigua, pero hoy revitalizada sobre todo por el existencialismo francés– de que hay que liberar al marxismo de un "engelsismo" naturalista e ingenuo adjetivamente sobreañadido a la "sabiduría" social o humanista de Marx, empieza por ser históricamente falsa. La inmadurez del pensamiento dialéctico de Engels, al menos en lo que hace referencia a la relación entre concepción comunista del mundo y ciencia positiva de la naturaleza, se encuentra sin duda también en Marx. Cierto que en menor medida en la obra de Marx. Pero eso se debe principalmente a la "división del trabajo" que gobernaba la actuación de los dos fundadores del marxismo, según indica el propio Engels en el *Anti-Dühring*. Por esa división del trabajo, Marx no se ha visto en la necesidad de dar versiones generales, compendiadas y divulgadoras, de su pensamiento (la única vez que lo ha hecho, en La ideología alemana, ha entregado, es cierto, el manuscrito a la "roedora crítica de las ratas") y así ha podido concentrarse en la elaboración del material fáctico (*El Capital*) y en el "análisis concreto de la situación concreta" (sus artículos y estudios históricos). Es verdad que hay que buscar la esencia del marxismo más en ese inmenso esfuerzo de Marx por entender lo concreto que en las prematuras exposiciones generales de Engels. Pero si Marx hubiera tenido que escribir éstas, habría caído seguramente en los mismos inevitables sometimientos a Hegel, por la necesidad de aferrarse al "material intelectual" disponible para expresar una primera toma de consciencia de las propias motivaciones intelectuales. En todo caso, Marx ha supervisado el trabajo de Engels en el *Anti-Dühring*. De ello da testimonio Engels en el prólogo a la segunda edición del libro: "Como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, en su mínima parte por mí, era obvio entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ("De la Historia crítica") ha sido escrito por Marx [...] Siempre fue costumbre nuestra ayudarnos recíprocamente en cuestiones

científicas especiales." Es incluso muy probable que la desorientada concepción del cálculo infinitesimal que expone Engels en el *Anti-Dühring* proceda de Marx. De Marx se conservan más de 1.000 folios con cálculos y reflexiones matemáticas que el Instituto soviético no ha editado hasta ahora (probablemente con muy buen acuerdo).

Así, pues, la tesis de un "engelsismo", naturalista e ingenuo siempre, e idealista a veces, con el que Marx no tendría nada que ver, es por de pronto poco argüible históricamente. Pero, además, no es nada marxista. Pues el marxismo es una concepción del mundo explícita, y tiene por fuerza que contener también una visión de las relaciones del hombre con la naturaleza y, consiguientemente, de la naturaleza misma y de la ciencia que la estudia. Prescindir de explicar ese aspecto de la concepción del mundo no es marxismo depurado, sino positivismo o existencialismo: positivismo, cuando la actitud se basa en el juicio de que no hay más posibilidad de pensamiento racional que la que consiste en recoger datos empírico-sensibles, ordenándolos a lo sumo, por economía de pensamiento, en teorías; existencialismo, cuando el rehuir la tarea de explicitar la propia concepción de la naturaleza, científicamente conocida a través de las compartimentadas abstracciones de la ciencia, se basa en la idea de que las verdaderas relaciones del hombre con la naturaleza no tienen nada que ver con la ciencia, la fe en la cual habría que destruir, según la expresión de Sartre.

La primera actitud, la neopositivista, tiene como consecuencia la entrega de la concepción del mundo –de las cuestiones que, como vio Kant precisamente al inaugurar la filosofía crítica, son ineliminables del pensamiento– a instancias no racionales, las cuales se defienden, gracias a esa inhibición, de la progresiva destrucción a que las ha ido sometiendo la ciencia a medida que el cambio social iba debilitando sus raíces en la vida humana; la segunda actitud, la existencialista, está relacionada con una concepción de la libertad como puro vacío de la consciencia. Para esa concepción de la libertad, todo lo que no es "auténtica" o "propia" decisión del individuo es ilibertad. Y es claro que el conocimiento científico positivo no es decisión propia del individuo.

Pero es decisión propia del hombre el hacer ciencia, y el considerar que los únicos datos de que se puede partir para intentar comprender incluso aquello que nunca es dato científico –la totalidad universal y las totalidades

particulares en su concreta cualidad real– son los datos de la ciencia. Esta decisión es efectivamente propia del marxismo, y está programáticamente expuesta por Engels en el *Anti-Dühring* precisamente, en los varios pasos del mismo en que se niega a que la concepción comunista del mundo pueda ser un sistema filosófico.

Queda el hecho de que, si no puede ser un sistema, entonces tampoco puede ser inmutable, sino que tiene que cambiar de lenguaje y de arranques fácticos en la medida en que cambien el conocimiento y la sociedad humana que conoce. El marxismo es, en su totalidad concreta, el intento de formular conscientemente las implicaciones, los supuestos y las consecuencias del esfuerzo por crear una sociedad y una cultura comunista. Y lo mismo que cambian los datos específicos de ese esfuerzo, sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias fácticas, tienen que cambiar sus supuestos, sus implicaciones y sus consecuencias teóricas particulares: su horizonte intelectual de cada época. Lo único que no puede cambiar en el marxismo sin que éste se desvirtúe es su planteamiento general materialista y dialéctico, el cual puede resumirse en un conjunto de principios bastante reducido, con los dos siguientes –los más generales y también más formales– en cabeza: que todo el ser es material, y que sus diversos estados cualitativos –la consciencia, por ejemplo– son composiciones de la materia en movimiento; y que ese constante movimiento y cambio del ser, con su real creación de cualidad nueva, se actúa por sí mismo, por composición dialéctica. De esos dos principios máximamente generales de la concepción marxista del mundo se desprenden dos necesidades metodológicas, que son también más generales e inmutables del pensamiento marxista: 1ª, no admitir como datos genéticos más que los de la explicación científico-positiva, en el estudio de desarrollo en que ésta se encuentra en cada época; 2ª, recuperar a partir de ellos la concreción de las formaciones complejas y superiores, no mediante la admisión de causas extramundanas que introdujeran desde afuera en la materia las nuevas cualidades definidoras de cada formación compleja y superior, sino considerando cada una de esas formaciones, una vez dada realmente, en su actividad y su movimiento, sobre todo en tres despliegues de la misma que, aunque imbricados en la realidad, pueden distinguirse como intra-acción (dialecticidad interna) de la formación, re-acción de cada formación compleja sobre las instancias genéticamente

previas que le descubre el análisis reductivo de la ciencia, e inter-acción o acción recíproca de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel analítico-reductivo.

Ya estos rasgos esenciales de la concepción del mundo y del método dialéctico marxistas deben excluir toda fijación dogmática de esos resultados de su concreta aplicación, puesto que ésta debe tener como punto de partida los datos analíticos de la ciencia en cada momento. Por lo demás, es claro que sólo por eso puede cumplir el marxismo la tarea que Engels mismo enuncia en el *Anti-Dühring* como esencial, y que es, desde luego, más importante que cualquier pasivo momento especulativo: el llevar y mantener el socialismo a una altura científica.

Que todo esto haya estado insuficientemente claro en el desarrollo –no en la formulación general, como prueba la insistencia, en el *Anti-Dühring*, en negar que tenga sentido concreto hablar de "verdades absolutas y eternas" – para Engels y seguramente para Marx, parece fuera de duda. Como también debe estarlo, por otra parte, que las perjudiciales consecuencias que ello ha tenido para el marxismo son menos imputables a Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la U.R.S.S. Mas la tarea de Engels en el *Anti-Dühring*, que consiste en explicitar, desde su particular situación histórico-cultural, la concepción comunista del mundo, es una tarea esencial al pensamiento marxista, tarea que éste debe replantearse constantemente. Seguramente más en el "análisis concreto de la situación concreta", horizonte en el cual se hace operativa la dialéctica materialista, que en laxas exposiciones de conjunto, progresivamente vacías a medida que se alejan de la ciencia positiva y de lo concreto. Pero también, sin gran pretensión de contenido, a la mayor lejanía de la investigación positiva, a saber, en el ámbito de la visión general de la realidad, la cual inspira de hecho, aunque no como factor único, la ciencia misma.

Manuel Sacristán
Barcelona, 1º de mayo de 1964

¿Qué es el pensamiento? (2017)

Rubén Zardoya

Ponencia de la exposición en *Escuela de Cuadros*: [En línea: https://www.youtube.com/watch?v=HzkeEIyIMA4&t=245s].

Transcripción: Dos Cuadrados.

El problema de ofrecer una definición de pensamiento es, según como se mire, mucho más simple o mucho más complejo de lo que se piensa. Generalmente un estudiante se contenta con una definición, es decir, una oración en la cual el objeto (el pensamiento en este caso) se capta de manera unilateral, abstracta. Aunque se puede llamar la atención sobre elementos esenciales, sin embargo no se está dando más que una caracterización muy abstracta de lo que es el pensamiento. Más que ofrecer una definición del pensamiento[31], de lo que se trata es de ofrecer el *concepto* del pensamiento, entendiendo por concepto la comprensión de la esencia del asunto, que sólo puede verificarse por medio de una integración de sucesivas definiciones, que lo vayan acotando desde diferentes ángulos hasta ofrecer una totalidad lo más orgánica posible que nos dé una visión integral del pensamiento, más allá de cualquier definición. Por ello, me abstendría de ofrecer una definición aislada, abstracta del pensamiento, e invitaría a pensar en el concepto, en las vías que tenemos que atravesar para llegar a una comprensión científica de esta realidad tan compleja.

Creo que si aspiramos a ofrecer una visión dialéctica del pensamiento, debemos también aspirar a que los principios fundamentales del pensamiento dialéctico no sólo sean declarados sino que se expresen en la propia investigación del pensamiento; es decir, no comenzar la explicación del pensamiento por una u otra definición sino atenernos a los propios principios que desarrolla la dialéctica materialista en la comprensión del pensamiento.

[31] Engels afirmaba que las definiciones tienen poco valor para la ciencia.

1) **Principio de la inmanencia del método al contenido**. No existen métodos universales abstractos válidos para todos los contenidos, desde el ciclo de vida de la lechuza a la organización de las estrellas en el espacio. El método es el automovimiento de su contenido: cada objeto tiene su propio método de investigación, en correspondencia con su naturaleza específica.

2) **Ascenso de lo abstracto a lo concreto**. La teoría debe desarrollarse desde las determinaciones o definiciones más abstractas hacia las más concretas, debe reproducir la totalidad de las relaciones del pensamiento. Debemos aspirar a reproducir el pensamiento como una totalidad concreta de sus propias determinaciones.

3) **Principio de la unidad de lo histórico y lo lógico**. Marx desarrolló el historicismo concreto en *El capital,* un enfoque lógico que constituye una rectificación del proceso histórico. Toda realidad es histórica, el pensamiento también. Por ello, estudiarlo de forma dialéctica significa estudiarlo en la historia. Sería imposible avanzar por todos los zigzags del proceso histórico: sólo se puede avanzar por los hitos lógicos fundamentales de este proceso.

El problema del pensamiento ha sido planteado de cinco formas fundamentales. No son cinco problemas sino cinco formas lógicas e históricas de plantear un mismo problema.

1) **Problema de la relación del pensamiento hacia el ser**. Este es el problema fundamental de la filosofía. Tanto ser como pensamiento se presentan de la forma más general y abstracta, más pobre en determinaciones. Por *ser* se entiende la totalidad de lo existente y por *pensamiento* la totalidad de la forma de la actividad psíquica, o nerviosa superior en términos fisiológicos. Poco se puede decir aquí. Toda aseveración en torno a cuál es primario y cuál secundario es gratuita, manualesca. Igualmente lo es toda aseveración acerca de si el pensamiento puede conocer o no el ser, ya que no nos enfrentamos, con el problema de la cognoscibilidad del

mundo, a todas las dificultades lógicas que entraña una solución correcta y adecuada del problema. Aun así, ya en esta forma hay ideas válidas. En primer lugar, pensamiento y ser se presentan como contrarios absolutos. En las determinaciones del ser no hay nada que esté presente en las determinaciones del pensamiento y viceversa. Son opuestos y, sin embargo, son idénticos en su oposición: uno no puede existir sin el otro, son dependientes y encuentran su expresión en el otro.

2) **Problema psicofísico**. Con pensamiento, aquí entendemos la psiquis individual del ser humano. Y por ser se entiende el cuerpo orgánico, en particular su sistema nervioso, su cerebro. La pregunta aquí planteada es justo la relación entre estos dos ámbitos. Esta es la forma más habitual de plantear el problema hoy en día, incluso entre personas con formación médica, psicológica: el pensamiento es considerado una función del cerebro. Este genera pensamiento, como las glándulas sudoríparas generan sudor, o las salivares saliva. Se establece una relación de dependencia directa. Esto lleva al fisiologismo, como intento de comprender el pensamiento a través de la explicación de los órganos que lo posibilitan. En su forma clásica, esta forma de comprensión la encontramos en René Descartes[32]: este distingue entre dos sustancias, la pensante (*cogitans*) y la corpórea (que adquiere la forma del cuerpo, tiene una configuración geométrica en el espacio, *extensa*). Por sustancia, Descartes entiende aquello que existe en sí y por sí, y no necesita de otro para existir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa para formarse. Por ejemplo, el concepto de "lentes" necesita de otros muchos: de "plástico", "cristal", "pulido", etc. Cuando decimos que el pensamiento es una sustancia decimos que es independiente, lo convertimos en una realidad absoluta y autónoma (a la que se le opone otra, el cuerpo orgánico del ser humano). El ser humano se divide en dos mitades, cuerpo y pensamiento (alma,

[32] Recomendamos *El discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, más complejo.

psiquis, *anima*[33]). El alma puede vivir, en esta concepción, con independencia del cuerpo. El problema, entonces, es el de la correspondencia entre ambas. Contaba Malebranche, discípulo de Descartes, que durante el asedio de la ciudad de Viena en el siglo XVI los defensores apuntaban a turcos trascendentales, pero al disparar eran turcos reales los que morían. Es evidente que esta correspondencia entre estos dos ámbitos existe, y aquí la solución más lógica es capitular ante la Teología: sólo una sustancia suprema omnipotente puede conectar alma y cuerpo. Descartes habló de la glándula pineal como puesto de mando del cuerpo, estableciendo una relación de causa-efecto. El pensamiento, se hable de glándula pineal, de cerebro o de sistema nervioso en general, se entendería aquí como una emisión del cerebro (bien en forma de onda o de corpúsculos). No tenemos que condenar la fisiología, la consideramos una ciencia muy valiosa, pero no es la ciencia del pensamiento. En el mejor de los casos es la ciencia acerca de las premisas fisiológicas de la aparición del pensamiento. Tratar de encontrar en el cerebro la causa del pensamiento es como tratar de ver la causa de una planta en la tierra o confundir directamente planta y tierra. Por supuesto, la planta sin tierra no puede vivir, y el cerebro necesita de las estructuras nerviosas superiores de miles, millones, más de siete mil millones de seres humanos que somos en el planeta. Pero una cosa son todos esos aparatos fisiológicos y otra cosa el pensamiento. Ya decía Lenin que no es el cerebro el que piensa, sino que piensa el ser humano con ayuda del cerebro (y del riñón, del corazón, etc.). Esta forma de plantear el problema capitula, como dijimos, ante la Teología, ya que se llega a una contradicción insoluble.

3) **Problema de la relación del pensamiento con la naturaleza**. Aquí tenemos que hablar, irremediablemente, de Baruch Spinoza. Este ofrece una solución única y brillante cuando dice que el problema está mal planteado. Pensamiento y ser no son dos

[33] Psiquis (*psyche*) y anima son realmente sinónimos, pero uno corrió mejor suerte en la ciencia y otro en la religión.

sustancias, sino dos atributos de una sola sustancia: la naturaleza material infinita. Atributo es aquello que está necesariamente presente en la sustancia, sin lo cual la sustancia no puede ser pensada. Por ejemplo, llevar lentes o sombrero no es un atributo sino un modo. Pero hablar, trabajar, pensar, son atributos humanos[34]. La posición de Spinoza es el panteísmo: Dios es idéntico a la Naturaleza, incluso se atrevió a decir que era material, lo que le costó caro. Un hombre de su integridad no iba a ceder ante el poder en cuestiones de principio. En el concepto de Naturaleza hay muchos cuerpos: edificios, montañas, banderas, y entre ellos hay uno especial, el cuerpo pensante. A diferencia de los otros, se realiza el atributo de la Naturaleza del pensar. Piensa la Naturaleza, se piensa a sí misma, pero no a través de todos los cuerpos sino de unos peculiares, los seres humanos. La relación no es de causa y efecto sino de órgano y función, como la que existe entre las tijeras y el cortar, las piernas y el andar. No existe un ojo y una visión sino un ojo que ve. El ser humano no tiene dos mitades, no hay dualismo. La Naturaleza no puede ser correctamente pensada sin el pensamiento. Dicen que al viejo Engels le preguntaron si tenía razón Spinoza y respondió que sí. También debemos hablar de la universalidad del cuerpo pensante que, a diferencia del resto, es potencialmente universal. El ser humano, al no estar genética, biológica ni fisiológicamente predestinado a ejercer una función particular puede actuar como cualquier objeto de la naturaleza, tiene la capacidad de reproducir, con su movimiento, el movimiento de todos los cuerpos de la naturaleza. Esto se conocerá posteriormente con el término de reflejo, que no supone aún una postura activa, de actividad productiva, sino la reproducción de las formas de la realidad. Esta es su limitación, reflejar la realidad, un ser pasivo.

4) **Problema de la relación sujeto-objeto**. En la historia de la filosofía encuentra su forma en la filosofía clásica alemana: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Las ideas centrales son las de actividad y

[34] Incluso de las personas mudas, que hablan con las manos.

subjetividad. El pensamiento no es algo contrapuesto pasivamente al ser sino como sujeto, principio del movimiento, del cambio, de la actividad que moldea su objeto y produce la realidad a su imagen y semejanza. Es el momento de la Revolución copernicana, de superar la idea del pensamiento como adecuación al objeto. Es el objeto el que, en el proceso del pensamiento, se regula por determinadas características del sujeto. Ya no se habla de la realidad en sí sino del pensamiento como tal, del sujeto. La tarea de la filosofía es responder a tres preguntas: qué puedo conocer (las potencialidades y límites del pensamiento), qué debo hacer (plano ético), qué cabe esperar. Kant lo resume a qué es el ser humano. El pensamiento, para Kant, tiene tres formas fundamentales: la *sensoriedad* (vínculo directo a través de los sentidos), el *entendimiento* (intelecto, facultad del juicio, sistema categorial del pensamiento para ordenar y clasificar el material de las impresiones) y la *razón* (entendimiento autoconsciente, que se hace objeto de estudio a sí mismo y comprende las leyes de su funcionamiento). El carácter activo del pensamiento radica, para Kant, en las categorías. Estas necesitan las impresiones sensoriales, sin ellas serían vacías, pero las impresiones son ciegas sin el aparato categorial. El ser humano pone en funcionamiento el aparato categorial sin saber cómo hacerlo, al igual que digiere aunque no sepa cómo. Son categorías universales, válidas para cualquier pensamiento (materia, forma, devenir, cualidad, cantidad, necesidad, causalidad…). Esto nos lleva, irremediablemente, al dualismo de fenómeno y cosa en sí. Kant no responde a cómo andan las cosas en la realidad sino en el pensamiento. Las cosas en sí son incognoscibles, sólo podemos conocer las cosas tal y como se refractan en nuestros sentidos y aparato categorial. Contra esto, Fichte afirmará que no es posible pensar la existencia de las cosas en sí. Pensar que existen en la conciencia cosas que están fuera es contradictorio. Por ello negará la existencia del mundo objetivo o, más bien, niega que el mundo objetivo, independiente del sujeto, del yo, pueda ser pensado lógicamente. El no-yo, el mundo de la naturaleza, se opone al yo, es un telón de fondo para que descollen las hazañas del sujeto individual. Es la absolutización del carácter

activo del sujeto, que es creador. El no-yo es una creación del yo: al igual que los revolucionarios franceses crearon el mundo del liberalismo, el filósofo creaba todo el mundo existente[35]. Es un himno a la creatividad humana, y bajo una forma mistificada se oculta una dialéctica real: la de la objetivación y la desobjetivación. El pensamiento se objetiva, vive en forma de objeto. Este no interesa no por su materialidad (por ejemplo, una obra de arte pictórica no importa en tanto que pigmentos químicos, sino en cómo se objetiva el pensamiento del artista ahí). El pensamiento es capaz de ver en cada objeto la actividad detrás[36], y esto es la capacidad de desobjetivación, de comprender el lugar que ocupa el objeto en la cultura. Hay una dialéctica que expresa la naturaleza de la actividad humana. Esta vive en esa espiral que avanza del objeto al sujeto y viceversa, en un proceso. En Schelling descolla la idea de la totalidad orgánica, una síntesis de la idea de Naturaleza spinoziana y del sujeto fichteano: la Sustancia-Sujeto. Schelling atribuye a la Naturaleza las funciones del sujeto: creatividad, actividad, sujeto de sus propias transformaciones a través de contradicciones, desde la mecánica, química, física, biología. Su principio es el artístico, de la intuición intelectual, de la creación intelectual. No busca resolver las contradicciones sino experimentarlas, sentirlas, vivirlas. Estas no pueden ser pensadas lógicamente (según el principio aristotélico de no contradicción), estamos aquí en los albores del irracionalismo contemporáneo. La filosofía clásica alemana remata con Hegel, en cuya obra, según Engels, concluye la filosofía como más grandioso sistema filosófico. El pensamiento filosófico se quita la soga que le ahorcaba, el veto de la contradicción. Hegel enarbola el principio de la contradicción, considera que en todos los objetos (y no sólo en los cuatro de las antinomias de las que habló Kant) es posible y necesario captar la contradicción. El pensamiento se mueve en este elemento,

[35] Fichte afirmaría: los franceses habéis decapitado a un Rey. Nosotros, los alemanes, decapitamos a Dios.

[36] Por ejemplo, cuando paseaba con mi abuelo por La Habana vieja él se quedaba mirando los marcos de las puertas, las artesanías. Yo pasaba de largo pero él veía la actividad que llevaba a su producción.

es objetivo, en desarrollo histórico, que vive objetivado en el mundo, cultura, historia. Que hay que conocerlo en la actividad y los resultados de la actividad[37]. Parece como que Hegel va con un pico en la mano buscando el pensamiento bajo las piedras. El pensamiento es, para él, un permanente proceso de desarrollo histórico de las ideas, objetivo, que no está en la subjetividad individual del ser humano sino que es independiente[38]. El pensamiento objetivo, buscando el autoconocimiento, se encarna en la naturaleza, se objetiva, se enajena; y como la naturaleza es un material inadecuado e insuficiente se encarna en la sociedad humana, un objeto mucho más adecuado[39], y se expresa en la historia de la filosofía, en la cual los filósofos van descubriendo progresivamente el pensamiento hasta llegar a su propio sistema (donde el pensamiento tiene un conocimiento pleno de sí mismo). Aunque se le acusara justamente de idealismo, creo que es más interesante aquí resaltar sus aportes, su maduración de la filosofía, de la cual Marx se declara discípulo. En muchos sentidos la *Ciencia de la Lógica* no ha sido rebasada. Sigue estando aquí, de forma idealista, abstracta, la caracterización más completa acerca del pensamiento cuando es capaz de identificarse con su objeto.

5) **Problema de la relación de la producción espiritual con la producción material**. En su forma clásica la encontramos en Marx y Engels. El pensamiento se entiende como función de los sistemas sociales de producción. La discusión sobre el pensamiento es la discusión sobre la forma en la que se plantea el problema, y aquí se trata de tratarlo como algo no individual sino social, que atañe a los sistemas culturales. El problema es cómo se producen, distribuyen, intercambian y se consumen socialmente las ideas. Destaca aquí el problema de lo ideal, donde la aportación de Iliénkov es

[37] Hegel repetirá la sentencia bíblica "por sus frutos los conoceréis".
[38] En la obra de Hegel el pensamiento se ha mistificado como una actividad infinita atemporal, que puede ser una racionalización idealista de la idea de tiempo.
[39] Sócrates afirmaría que cuando salía de la ciudad de Atenas se aburría, porque ahí no estaba el Espíritu.

fundamental. Cuáles son las formas de existencia de lo ideal y cómo están derivadas de la actividad material humana. Hay aquí una categoría clave: la de *producción social.* El ser humano se concibe como un ser que se produce a sí mismo, produce su humanidad, socialidad, sociedad, instituciones sociales, cultura, y en virtud de la división social del trabajo, en un momento histórico determinado (con la aparición de la propiedad privada y el Estado) se escinde esa producción social en dos esferas relativamente independientes: la producción espiritual o de ideas (patrimonio de un determinado grupo dominante, chamán, cacique, etc.) y la producción material (a la que se dedican la mayoría de la población, simples consumidores y distribuidores de las ideas de otros). La concepción que aquí descansa es la concepción materialista de la historia, que se formula en el primer capítulo de *La ideología alemana.* En el proceso de producción de la vida del ser humano está el fundamento sobre el cual se erigen el resto de formas de la actividad social e instituciones, estableciéndose una interacción orgánica entre el fundamento y la diversidad de formas, y no simplemente un cambio mecánico en el cual, por un cambio en la actividad económica tenga que producirse inmediatamente un cambio en las relaciones espirituales (esto es una vulgarización, la concepción materialista histórica no dice esto sino que habla de un fundamento que genera, a partir de su desarrollo, una diversidad de formas que funcionan en una totalidad orgánica de formas sociales). Estudiar y entender el pensamiento es entender cómo funciona en la sociedad, como es producido como valores, como ideas políticas, jurídicas, religiosas, como ideología, como expresión de las ideas de la clase dominante o de las subalternas, cómo crea hegemonía y produce figuras ideológicas que universalizan los intereses de determinados grupos y clases sociales, haciendo pasar ideas de clase como ideas universales, que invierten las relaciones reales como una cámara oscura. Se trata de estudiar el pensamiento como móvil de la actividad de los seres humanos, cómo se produce y reproduce socialmente lo ideal. Estamos en pañales, los clásicos sentaron las bases, dieron pistas. Algunos pensadores, tanto orientales como occidentales, nos marcaron el camino, pero esto es

una tierra virgen para quien quiera desarrollar la teoría marxista del pensamiento. No se trata de una filosofía abstracta que hable de leyes universales, que sirvan igualmente para explicar el movimiento de peces y aves, sino de estudiar las relaciones entre la diversidad de formas de la producción espiritual y la diversidad de formas de la producción material, y hacerlo en su desarrollo histórico, penetrada por las luchas de clases. No de hablar de leyes y principios generales y universales sino de lanzarse a la investigación histórico-concreta, difícil, ardua, de los procesos concretos localizados temporal y espacialmente (en un pueblo, país, siglo, década), época en la que se distribuyen socialmente las ideas como funciones de la producción social integral, directamente vinculadas a los procesos de producción material, sin establecer ninguna relación mecánica entre una y otra esfera.

Dialéctica (2000)

Pablo López Álvarez

Entrada del Diccionario de filosofía editado por Jacobo Muñoz.

Se ha destacado en numerosas ocasiones la dificultad que entraña una definición sistemática de la noción de «dialéctica». Se trata de un concepto dotado de un significado no estrictamente delimitado, aplicable por igual a modos de pensamiento y modos de ser, y en cuyo tratamiento global habría que hacer mención al menos a los siguientes sentidos: el de la *complejidad*, que sitúa a la pluralidad (de partes de lo real, de opiniones enfrentadas) como principio ontológico y gnoseológico fundamental; el de la *dinamicidad*, que destaca el carácter móvil y progresivo tanto de la verdad como del ser; y el del *conflicto*, que entiende la producción de lo verdadero y el carácter mismo de la realidad en términos de oposición, antagonismo y contradicción: si la consideración dialéctica del pensamiento se opone a su determinación analítica, la consideración dialéctica de lo real se opone a cualquier forma de la metafísica de la identidad. La generalidad de estas determinaciones muestra hasta qué punto la categoría es inseparable de los diversos usos de los que ha sido objeto a lo largo de la historia del pensamiento.

En el pensamiento griego, bajo el nombre de *dialektiké techné* se apelaba al arte de la discusión o el **diálogo**, basado en el enfrentamiento entre varias partes, y a través del cual el discurso común desembocaba en la **verdad**. Se designaba así tanto un arte de la conversación como la capacidad de dividir las cosas en géneros y especies, de clasificar, ordenar y examinar **conceptos** e **ideas**. Platón coloca esta técnica de búsqueda conjunta de la verdad a través del procedimiento socrático de la pregunta y la respuesta al servicio del conocimiento, como método de indagación de la forma y el grado de la *participación* de las cosas en la realidad de las Ideas: la dialéctica hace mención al proceso por el cual el sujeto cognoscente asciende, a través de conceptos y proposiciones, de lo sensible a lo inteligible, de lo concreto y aparente a los primeros principios y las ideas, estableciendo las diferencias y jerarquía entre ellas, y proporcionando de este modo la verdadera explicación del mundo (*Rep.,* 533-34; *Banq.,* 211). Por contraste, Aristóteles alude a la dialéctica como

un modo de razonamiento incapacitado para alcanzar conclusiones científicas por el carácter meramente probable de sus premisas: los argumentos de Zenón para negar el movimiento, así como los silogismos erísticos, serían ejemplos de pensar dialéctico. Frente a la naturaleza demostrativa de la analítica, que extrae conclusiones de premisas verdaderas, la dialéctica apoya sus argumentaciones en opiniones superficiales y ajenas a la naturaleza de aquello que se trata de conocer (*Analít. Pr.,* I; *Tópicos,* I, 100).

El sentido positivo de la dialéctica, que la presentaba como instancia de razonamiento y de conocimiento, se ve así oscurecido por un juicio negativo que la acerca a la retórica y la considera una habilidad ligada al ingenio, la sutileza y la inutilidad teórica. Este sentido se prolonga durante la Edad Media y el Renacimiento, y se ve confirmado en la filosofía moderna por pensadores como Descartes (*Reg.*). Kant considera igualmente a la dialéctica como un modo de razonamiento ilusorio, capaz únicamente de producir apariencias de verdad; al mismo tiempo, sin embargo, denomina «dialéctica trascendental» a la parte de la crítica de la razón encargada de combatir esos errores y señalar los límites de su uso teórico (*KrV*). La dialéctica aparece, en primer lugar, como lógica de la **ilusión** o la apariencia, opuesta a la lógica de la verdad y derivada de un proceder natural pero ilegítimo de la razón. Ello ocurre del siguiente modo: la lógica trascendental, que se ocupa ya no de la rectitud del pensamiento (lógica general), sino de la verdad del conocimiento, considera las leyes del entendimiento en tanto que se refieren *a priori* a objetos. Su primera parte, la analítica trascendental, presenta las condiciones *a priori* de la verdad y expone su forma, pero no produce la verdad misma, al carecer de contenidos dados a la intuición. Ahora bien, la razón se ve inclinada a servirse del proceder lógico-trascendental para *generar conocimientos* sin que materia alguna haya sido dada a la intuición, extendiendo la acción del entendimiento a objetos que caen más allá de los límites de la experiencia posible: tal es la «ilusión trascendental», inevitable porque la razón encuentra en su proceder natural unas representaciones (las ideas de Dio, alma y mundo) que no puede pensar más que aplicando categorías, carentes sin embargo de validez fuera de los límites de la experiencia. La dialéctica trascendental analiza las consecuencias gnoseológicas de este error fundamental, fuente de una serie de contradicciones y

antinomias en las que se hace patente la imposibilidad del conocimiento metafísico en sentido clásico.

En su *Ciencia de la Lógica* («Concepto general de la lógica»), Hegel traza una significativa crítica de la posición kantiana, que aclara las transformaciones que el concepto de dialéctica sufre en su propio pensamiento. Por un lado, Hegel valora el hecho de que Kant presente a la dialéctica «como una operación necesaria de la razón», reconociendo «la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción». Por otro lado, sin embargo, le reprocha haberse detenido «en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico», atribuyendo la contradicción únicamente a la razón (y no a la realidad misma), y aceptando por tanto que «la razón es incapaz de conocer lo racional». En realidad, la conclusión deriva de una premisa que Kant no hubiera podido integrar en su modelo finito de razón, y que define por el contrario el pensamiento dialéctico de Hegel: la identificación de razón e infinitud («pues lo infinito es lo racional»). Sólo desde esta identificación puede juzgarse como una *pérdida* la imposibilidad de conocer lo absoluto, y sólo desde ella se puede concluir que toda contradicción de la razón es *al mismo tiempo* una contradicción de la realidad. Este salto teórico (para el que Kant está imposibilitado y al que Hegel está obligado) devuelve a la dialéctica aquello que Kant le había negado, su carácter de *conocimiento*, legitimado por ser precisamente «dialéctico» el modo de ser mismo de la realidad. Puesto que todo conocimiento es conocimiento de la totalidad, y esa totalidad no puede tener exterior, conocer equivaldrá a mostrar las leyes del desarrollo inmanente e interior del ser, el proceso de autoconstitución de lo real como absoluto: así como la legitimidad de cada pensamiento particular depende de su situación en el contexto del despliegue sistemático de todos los pensamientos, así también los objetos y acontecimientos reales adquieren su sentido con relación al lugar que ocupan en el desplegarse de la totalidad a partir de sus contradicciones superadas. Con ello, Hegel hace suya la idea de que no hay verdad en lo particular (ya presentada por Platón en el *Parménides*), y le añade la consideración del carácter necesario del movimiento de lo general: «en cada aso el método de la dialéctica ha de garantizar que el despliegue del curso de los pensamientos no es arbitrario, que no tiene lugar por la imposición subjetiva del sujeto pensante [...] Por el contrario, es preciso que el progreso resulte de acuerdo con una necesidad inmanente al

proceder de un pensamiento al otro, de una a otra figura del saber» (Gadamer, 1980, 87). Este interés por las formas del despliegue histórico (evolución, progreso, devenir) explica la continuidad de la noción hegeliana de dialéctica en el pensamiento marxista.

La recuperación de la dialéctica en el pensamiento de Marx y Engels ha sido interpretada como una inversión de la dialéctica hegeliana convertida al materialismo en virtud del reconocimiento del poder de determinación de las condiciones socioeconómicas y las circunstancias históricas sobre la conciencia, y presentada como «la ciencia de las leyes más generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento» (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). El papel de la dialéctica dentro del marxismo dista de responder, sin embargo, a esta definición: aquello que Marx opone a los resultados de la filosofía hegeliana no es, de hecho, la revisión (materializada) de las leyes generales del curso histórico, sino el estudio de la génesis y el modo de funcionamiento de la sociedad capitalista. Gran parte de la tarea intelectual de Marx consiste en negar el núcleo teórico de lo que Hegel comprendía por dialéctica, a saber, la comprensión de la dinámica de la realidad sociopolítica en virtud del proceso único de la autoconstitución del espíritu como absoluto, regido por la lógica de la interioridad y el ideal del cumplimiento histórico. Frente a él, se trata de recuperar la consideración de la exterioridad de las partes de la realidad, que no se trata tanto de reconstruir cuanto de conocer de la manera más completa posible. Ello obliga a reintroducir el papel del ser material y de la praxis social, y a atender igualmente a las condiciones *históricas* que dan lugar al capitalismo, en cuyo estudio se hace patente la raíz de la dominación social y la estructura antagónica y no idéntica del todo social. En la medida en que pierde su eje de sentido –la ley de desarrollo del todo–, la dialéctica deja de entenderse como un modo específico de conocimiento, diferente o superior al de la ciencia normal, y se presenta como un modo de elaboración teórica capaz de «representar adecuadamente el movimiento real».

El sentido de la adscripción de Marx a la filosofía dialéctica no descansa, por tanto, en el terreno del conocimiento (Sacristán ha advertido sobre la forma en la que la dialéctica puede incluso dañar las pretensiones científicas de Marx), sino que remite a una cierta intención totalizadora, que se pone en

relación a la *teoría* con el espacio de la *razón práctica*: la reconstrucción del todo social se coloca al servicio de un determinado interés práctico de transformación, sumando a la dimensión cognoscitiva de la razón (teoría social, crítica de la falsa conciencia) una dimensión valorativa (crítica ético-política del mal social) y una dimensión programática (organización del cambio). La apelación a la dialéctica en las diversas escuelas de pensamiento marxista ha servido de recordatorio de esta intención de conocimiento, valoración y gobierno de la realidad, acentuando la disposición crítica y emancipatoria de la filosofía (J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*), y orientando el estudio de los procesos sociales y políticos en términos de pluralidad, tensión y antagonismo (G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*). La pretensión de otorgar un orden o ley general al devenir de lo real, capaz de integrar las manifestaciones particulares y de reducir la complejidad del ser, ha sido sin embargo criticada en la filosofía contemporánea. La derivación del pensamiento en un modo de construcción de identidad y de represión de la diferencia motiva la exigencia de una dialéctica *negativa* (Th. W. Adorno), en la que el movimiento conceptual no se orienta a la producción final de lo positivo, sino al enfrentamiento inacabable con lo dado en virtud de su no identidad. La pretensión de generar una lógica dialéctica alternativa a la lógica analítico-formal ha sido igualmente controvertida, y ha evolucionado desde los intentos escasamente fructíferos de formalizar la dialéctica hasta el esfuerzo por buscar la dialéctica en la *misma* lógica formal, estudiando sus principios no ya en términos puramente sintácticos sino operacionales, y de manera dependiente con respecto a las relaciones de mediación entre sujeto y objeto.

Loa a la dialéctica (1932)

Bertolt Brecht

Traducción: Antoni Domènech.

Con paso seguro marcha hoy la injusticia.
Los opresores se disponen para otros diez mil años.
El poder asegura: lo que es, persistirá como es.
Voz, ninguna llega, sino las de los dominadores
Y en los mercados, dice bien alto la explotación: Ahora
Llegó por fin mi hora.
Pero entre los oprimidos muchos dicen ahora:
Lo que queremos, no ha de venir jamás.

Quien aún siga vivo: ¡que no diga jamás!
Lo seguro, no es seguro.
Lo que es, no persistirá como es.
Cuando los dominadores hayan hablado
Hablarán los dominados.
¿Quién osa decir jamás?
¿De quién depende que persista la opresión? De nosotros.
¿De quién depende su quiebra?
De nosotros, también.
Quien haya sido derrotado, ¡que se levante!
Quien esté perdido, ¡que luche!
¿Quién detendrá al consciente de su situación?
Porque los vencidos de hoy son los vencedores de mañana

Y del jamás, saldrá el todavía.

Lob der Dialektik (1932)

Bertolt Brecht

Das Unrecht geht heute einher mit sicherem Schritt.
Die Unterdrücker richten sich ein auf zehntausend Jahre.
Die Gewalt versichert: So, wie es ist, bleibt es.
Keine Stimme ertönt außer der Stimme der Herrschenden.
Und auf den Märkten sagt die Ausbeutung laut:
Jetzt beginne ich erst.
Aber von den Unterdrückten sagen viele jetzt:
Was wir wollen, geht niemals.

Wer noch lebt, sage nicht: niemals!
Das Sichere ist nicht sicher.
So, wie es ist, bleibt es nicht.
Wenn die Herrschenden gesprochen haben,
Werden die Beherrschten sprechen.
Wer wagt zu sagen: niemals?
An wem liegt es, wenn die Unterdrückung bleibt? An uns.
An wem liegt es, wenn sie zerbrochen wird?
Ebenfalls an uns.
Wer niedergeschlagen wird, der erhebe sich!
Wer verloren ist, kämpfe!
Wer seine Lage erkannt hat, wie soll der aufzuhalten sein?
Denn die Besiegten von heute sind die Sieger von morgen,

Und aus Niemals wird: Heute noch!

La cuestión de la dialéctica es central para el marxismo, entendiendo esta como unos principios de estudio que nos ayudan a identificar el movimiento del pensamiento y el movimiento de la realidad (es decir, que permiten, a través del momento abstracto, explicar la riqueza de lo concreto y desentrañarlo). La realidad concreta no se presenta de forma inmediata, es necesario todo un aparato categorial, unas abstracciones, un estudio ordenado. El conocimiento, citando a Marx, siempre va de lo abstracto a lo concreto, y las formas que aprehende son formas de existencia: el movimiento no es un movimiento del pensamiento sino que también está en la realidad. ¿Esto quiere decir que todo estudio científico debe ser dialéctico? Sí, pero para romper con la visión metafísica que implica manejar una lógica de atribución de sujeto y predicado (en vez de una lógica relacional), para romper con el mecanicismo (y sustituirlo por una visión más orgánica), etc. Pero la dialéctica no va a dar absolutamente ningún conocimiento concreto de la ciencia, lo que da ese conocimiento es estudiar esa ciencia. La dialéctica nunca puede ser sustitutiva del "análisis concreto de la situación concreta" sino precisamente la exhortadora de este análisis, aquella que luche contra la metafísica y su naturalización del mundo capitalista y las relaciones actuales, y haga avanzar la ciencia. No podemos entender la dialéctica como una especie de superciencia, de aglutinador común de todas las realidades existentes.

La clave para la filosofía marxista es entender el carácter contradictorio de la realidad que nos rodea, desarrollar un método dialéctico a partir del movimiento de lo objetivo y lograr elaborar leyes históricas que expliquen el movimiento de la propia realidad (en palabras de Engels, las leyes son más concretas que la realidad inmediata, recordemos el carácter abstracto de esta); leyes que no se deben entender de una forma mecánica, suprahistórica y capaces de regir sobre todas las cosas (no se puede pensar en un conjunto fijo de leyes que se aplican sobre cualquier situación en cualquier condición material e histórica, esto es imposible), sino que deben entenderse como tendencias.

En esta antología, de carácter introductorio, incluimos el clásico de Valls Plana acompañado de otros desarrollos de la tradición comunista como Lenin, Sacristán, Luporini, el "Uno en dos" y Zhang Shiyung en China, y desarrollos más actuales como Zardoya o Pablo López. Terminamos con un poema de Bertolt Brecht como homenaje.

EDICIONES
DOSCUADRADOS